

مجلة المسلم المعاصر

السنة السادسة عشرة — العدد الثاني والستون

ربيع ثان - جمادى أول - جمادى ثان ١٤١٢ هـ — نوفمبر - ديسمبر ١٩٩١ م - يناير ١٩٩٢ م

في هذا العدد

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في سطور

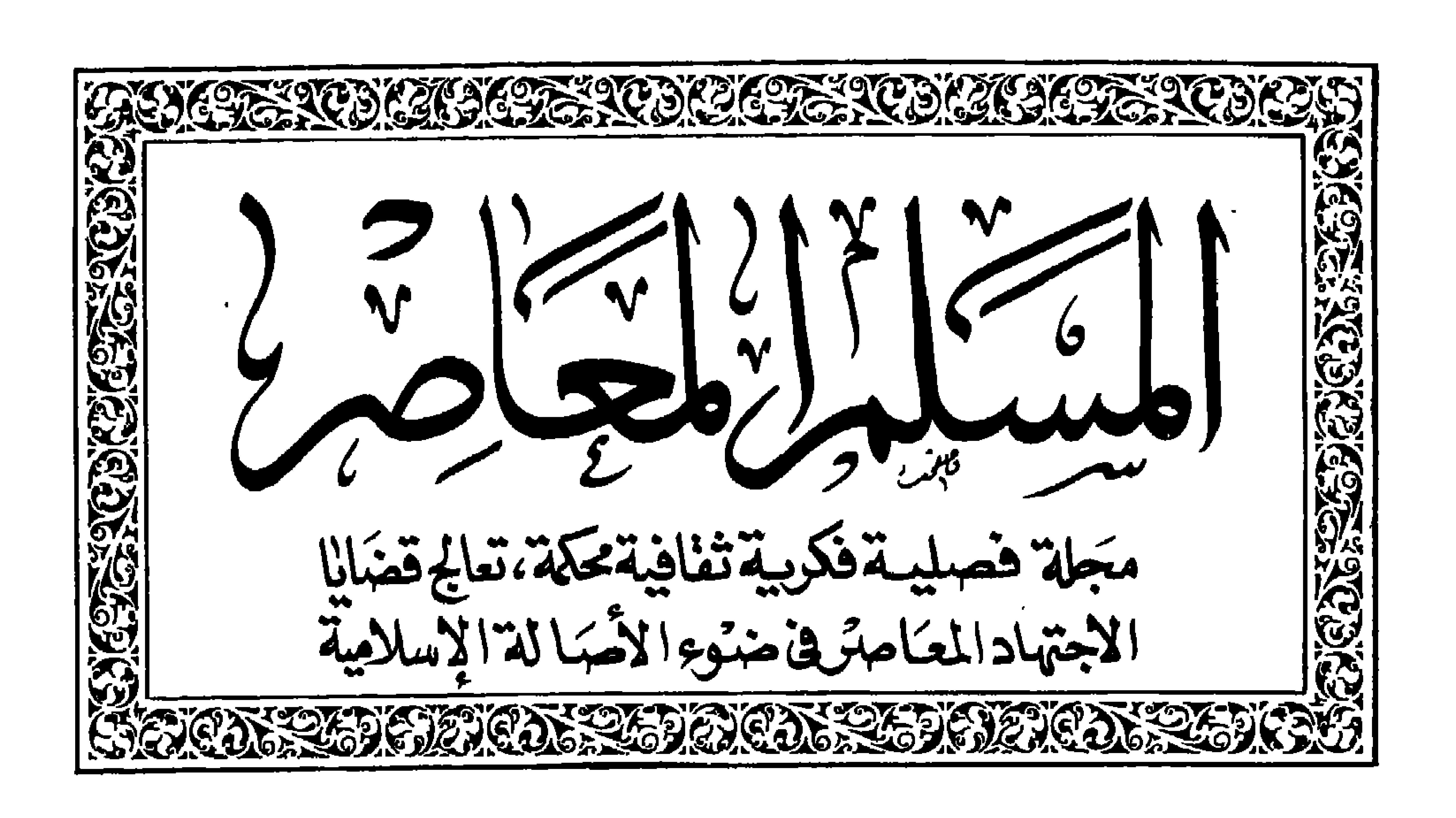
* أسس **المعهد العالمى للفكر الإسلامى** عام (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) للعمل من أجل تجنيد جهود العلماء والمثقفين المسلمين لإعادة **صياغة مناهج الفكر الإسلامى المعاصر** فى مجال العلوم والدراسات الإنسانية والإجتماعية ، ليعمل على استعادة الأمة لعافيتها ودورها الحضارى الخيّر الرائد ، مهتدية برسالتها الإسلامية الخالدة .

* ويعمل المعهد لتحقيق هذه الغاية على تجنيد العلماء ، وعقد المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية ، كما يقوم بنشر الدراسات والأبحاث ، ويسعى إلى إنجاز الكتب المنهجية والجامعية .

* ولإنجاح هذه الجهود فإن المعهد يعمل على استكمال أدوات البحث والنظر العلمى الأصيل المستقل ، بتقديم رؤية شاملة موضوعية حضارية للمثقف المسلم ، من خلال تقديم خلاصات الفكر الغربى المعاصر ، وخلاصات التراث الإسلامى الأصيل الذى أنتجه العقول المسلمة فى عصور التقدم والازدهار .

* ويعمل المعهد على تربية « الكوادر » العلمية الإسلامية فى مجال **إسلامية المعرفة** ، وتطوير العلوم الإجتماعية الإسلامية ، بتقديم القروض والمساعدات الدراسية وتوجيه رسائل الدراسات العليا لخدمة قضايا الأمة ، والمعرفة الإسلامية ، وتوفير وسائل الرعاية العلمية الإسلامية لطلاب الدراسات العليا .

The International Institute of Islamic Thought (IIT)
P.O. BOX 669 - 555 Grove Street, Herndor
Tel: (703) 471-1133
Telex: 901153 IIIT WAS
Facsimile (703) 471-121



تصدر عن
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمى للفكر الإسلامى

صاحب الامتياز :
ورئيس التحرير المسئول :
الدكتور جمال الدين عطية

السنة السادسة عشرة — العدد الثانى والستون

ربيع ثان - جمادى أول - جمادى ثان ١٤١٢ هـ
نوفمبر - ديسمبر ١٩٩١ م - يناير ١٩٩٢ م

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

٥ – ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويــات



حديث مع المفكرين

إن الذين يحملون الهم الفكري في مسيرة الأمة الحضارية ، هم بطبيعتهم يحسنون الاستماع ، ويحسنون الاستجابة ، ولذلك فإن الحديث معهم أمر مرغوب محمود ، بقدر ما هو مأمون العاقبة ، مرجو الثمرة ، وحديثي معهم هنا ذو ثلاث شعب :

الأولى :

أن حَمَلة الأفكار الرائدة يحملون بنفس القدر مسئولية ثقيلة ؛ فالفكرة وحدها لن تطعم بين الناس جائعاً ، ولن تحقق في الأرض عدلاً ، ومجموعة الأفكار التي يتداولها الأذكياء في مجالسهم لن تنقذ الأمة من أزمتها أو تسهم في حل إحدى مشكلاتها ؛ بل إن الذي يُحدثَ التغييرَ هو تحريك هذه الأفكار ، وتطويرها ، ونشرها ، وإقناع أهل الرأي والفكر والتوجيه بها ، وتحويلها إلى عناصر فاعلة ، تمتزج بمناهج التربية وبرامج الإعلام في المجتمع ، بحيث تشكل تيارا مستمرا ، يزداد اتساعا بتكاتف الجهود وتنسيقها ، حتى تستجيب له مراكز القرار ، وتتواءم معه ، إن أرادت أن تستمر في أداء دورها ، كأداة معبرة عن ثقافة هذا المجتمع وخياراته ، وإلا وجدت نفسها في عزلة عنه ، متخلفة عن آماله وقدراته ، وسرعان ما يتجاوزها الزمن وتجرفها الأحداث .

أما أن يظن المثقفون وأهل الرأي ، أن انقداح الأفكار فيما بينهم هو قصارى ما

يملكون ، وعلى الأمة كلها ، بمفكريها ومؤسساتها وكتابها وصناع القرار فيها أن يلتقطوا الأفكار الصالحة وأن يتبنوها ، وأن يعملوا على تحقيقها ، فذلك وهم بعيد .

إن الداعي إلى فكرة إصلاحية عليه أن يكون أول العاملين لها ، الواهبين حياتهم لتحقيقها ، وإن صرفه عنها شاغل آخر - ضعفت ثقة الناس فيما يقول ، وأصبح شأنه شأن من يطلب من المارة أن يعينوه في رفع الحمل الثقيل ، فإذا ما شرعوا في العمل - تلفتوا حولهم فلم يجدوه بينهم ، فإن سألوه في ذلك قال إنه انشغل بالخروج إلى رأس الطريق لدعوة الآخرين إلى معاونتهم !!

الثانية :

أن الفكر لا يؤطره شعار ، ولا يحبسه مصطلح ، ولا تعوق انطلاقته حروف اللغة ولا تعريفات المعجم .

وآفتنا من قديم أننا نتراصّ أمام مصطلح ندفع عنه سهام المهاجمين ، بدلا من أن نحاورهم حول المحتوى والمضمون ، أو أننا نشن هجوما على صنم أقامه الآخرون ، مفترضين فيه كل صفات الكفر والشرك والنفاق . ولو سألنا المهاجمون عما نحمل في جعبتنا من أفكار ، ولو طلبنا نحن من الآخرين أن يطرحوا ما لديهم من القضايا على مائدة واحدة - لاتضحت الرؤية ، وانقشع الضباب ، وتحددت مساحة الاتفاق ، وتميزت نقاط المفارقة والاختلاف .

لو سألنا - على سبيل المثال - عشرة من المفكرين والكتاب عما يعنيه مصطلح « العلمانية » ومما اشتق اللفظ ، وماذا يحتويه المفهوم ، لجاءتنا عشرة ردود مختلفة ، ولرأينا بأعيننا أن ما اختلفت حوله هذه الردود أكثر مما اتفقت عليه ، ومع ذلك نصر على استعمال المصطلح وإطلاقه في أدبياتنا وكأنه قضية محددة المعالم واضحة الحدود ، بدلا من أن نسقطه من حسابنا ، ونهتم بما يحتشد خلفه من القضايا التي تستحق منا الانشغال وتستأهل إطلاق طاقاتنا الفكرية لبلورتها وتحليلها وتطويرها والبناء عليها .

ولو أطلقنا بين مفكري الأمة وعلمائها شعاراً « كالإسلامية » أو « الأسلمة » أو « التأصيل الإسلامي » أو « التوجيه الإسلامي » للعلوم والمعارف ، لوجدنا الكثيرين منهم قد انشغلوا عن أصل القضية المطروحة ، بمناقشة المصطلح ، والوقوف إلى جانبه ، أو الوقوف في مواجهته ، بل إن الذين ينحتون الشعارات - أنفسهم - يفتر حماسهم لها بعد فترة من الزمن نتيجة هذا اللغط ، فيتحولوا إلى غيرها ؛ لأسباب موضوعية ، أو غير موضوعية . وفي كل الأحوال يختل خطابهم الذي كان قائما على

ما يشبه التقديس للمصطلح المستعمل ، وتضطرب معه حجتهم ويقل أثرهم .

أما الذين ينفذون إلى لب القضايا ، بحثا عن أسبابها ، وكشفا عن دوافعها ، وتحليلا لعناصرها ، وطرحا لبدائلها ، مارين مرورا عابرا بما أطلقه الناس عليها من أسماء وما اختاروه لها من ألقاب ؛ فهؤلاء هم الذين يستقيم خطابهم ويمتد أثرهم ، متجاوزا قيود اللغة وعصبية الانتماء .

قد يكون مطلوبا إطلاق شعار ما – مع شرحه وتدعيمه بالنموذج والمثال – عندما يكون المخاطب بعيدا عن القضية ، غائبا عن إدراكها ، فتلزمه الإفاقة وشد الانتباه .

أما إذا كان المخاطب منشغلا بالقضية المطروحة ، منفقا فيها عمره ، مؤلفا حولها الكتب والأبحاث ، فأقرب الطرق إليه هو الحديث عن المضمون ، إذ تصبح مناقشة الشعار معه مضيعة للوقت ، مفسدة لما يرجى من تجميع الجهود وحشد الطاقات وتنسيقها في اتجاه الإنجاز .

الثالثة :

أن الله قد أنعم علينا أن هدانا إلى إحياء نظام الأوقاف الذي أوشك أن يندثر مع الانحسار الحضاري للأمة الإسلامية ، وأوشك ألا يبقى منه سوى صيغ مشوهة ورثتها الأنظمة الحاكمة ، مفرغة من محتواها الإنساني والاجتماعي ، محكومة بسياسة الدول وتوجيهها .

ثم التقطت النظم الإدارية الغربية جوهر التجربة ، وصاغتها بما يخدم أهدافها ، وقدمتها في إطار منظومتها التشريعية تحت اسم NONPROFIT TRUST ، فعاد المسلمون المقيمون في الغرب – بتوفيق من الله – إلى شراء بضاعتهم التي ردت إليهم ، فأنشأوا من جديد أوقافهم التي تتمول من عائداتها مساجدهم ومدارسهم ومراكزهم الدعوية المتعددة .

ومع ازدياد الوعي لدى المحسنين ، ازداد التحول من عقلية الصدقة العابرة إلى منهج الوقف ، القائم على التدبير والتخطيط وعلى استدعاء الطاقات المالية والبشرية والإبداعية في المجتمع .

لقد كانت الأموال – في تاريخنا – توقف على العديد من الأغراض الخيرية ، وكان أصحابها يرفعون أيديهم عنها بعد وقفها ، وتنتقل إدارة شؤونها إلى أهل الخبرة الذين هم أدرى بغاياتها ووسائلها وطرق رعايتها وتثميرها . وكان هذا هو سر نجاح الأوقاف في حضارتنا السالفة .

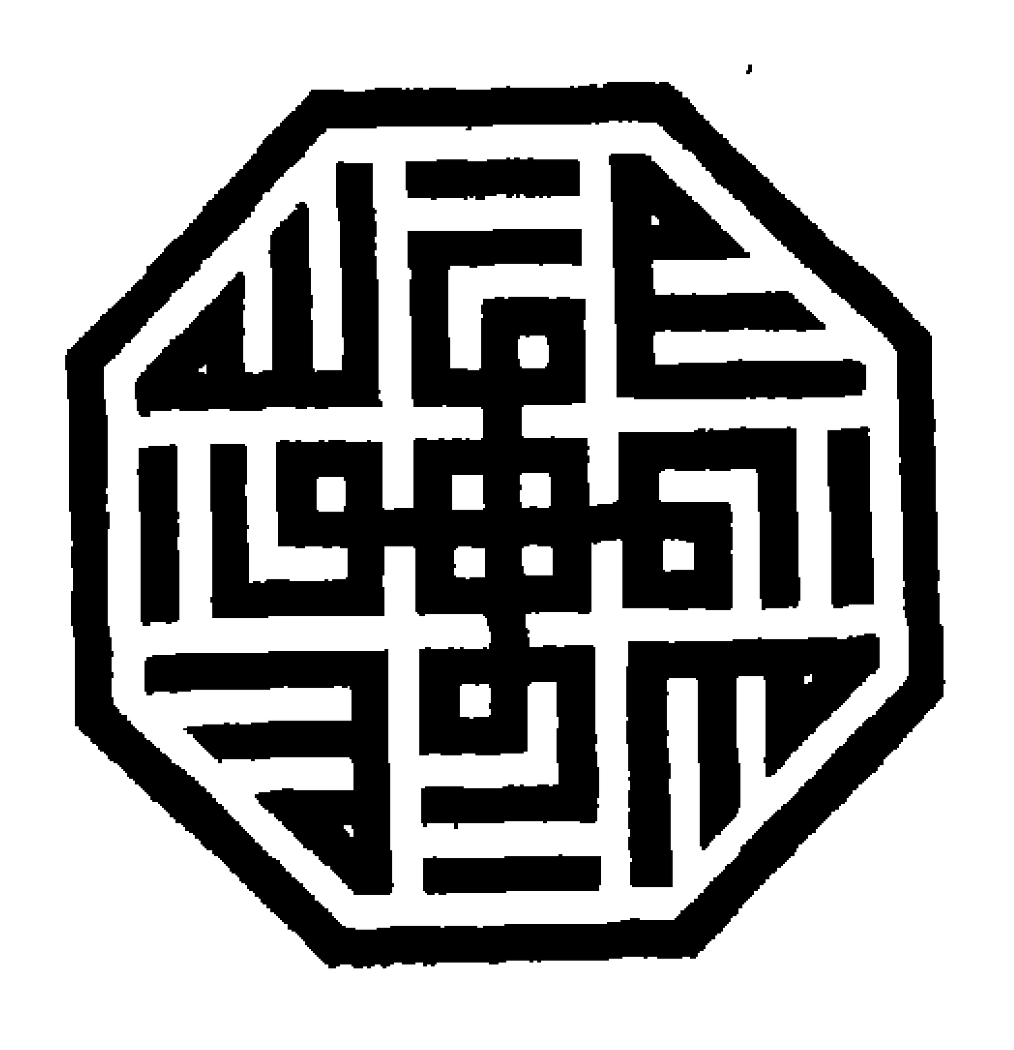
وأحسب أن المشروع الإسلامي المعاصر بوجه عام ، وعموده الفكري بوجه خاص ، هو أولى المشروعات باعتماد نظام الوقف أساسا اقتصاديا له ، فكم من

المفكرين والعلماء والباحثين من يربط طموحه العلمي بالمشروعات الجماعية ، وهؤلاء يحرصون على تنميتها وتطويرها وترشيدها ، ويسهمون بدراهمهم – قلت أو كثرت – في دعمها ، متى اطمئنوا إلى استقلال مسيرتها سياسيا واقتصاديا وإداريا .

إن المشروعات الكبرى ، كالجامعات والمعاهد ومراكز البحث والإشعاع الفكري ، لا ترتبط مسيرتها بأعمار مؤسسيها أو مموليها ، وإنما يتوقف نجاحها – في إطار نظام الوقف – على قوة الدفع الذاتي من داخلها ، وعلى تجدد دمائها بتجدد أجيال الحاملين همومها وآمالها ، الواعين دورها ، المستشرفين مستقبلها .

ويبقى للمؤسسين والواقفين فضل المبادرة والسبق ، ودعاء الصالحين لهم بخير المثوبة على ما قدموا وبذلوا ابتغاء وجه الله .

أ . محيي الدين عطية





الدين والفلسفة (*)

أ.د. محمود حمدي زقزوق

نقاط البحث :

١ - تمهيد : مقولات شائعة.

٢ - الفلسفة ظاهرة إنسانية.

٣ - صلة الدين بالفلسفة.

٤ - موقف الإسلام من التفكير الفلسفي.

٥ - مجالات النشاط الفكرى فى الإسلام.

٦ - قضية النزاع بين الدين والفلسفة.

٧ - موقف فلاسفة المسلمين من الفلسفة اليونانية.

٨ - خاتمة.

تمهيد : مقولات شائعة :

لقد شاع بين العامة منذ قرون متطاولة مقولات عديدة حول الفلسفة ، وحول صلتها بالدين ، وترسخت هذه المقاولات فى الأذهان ولا تزال حتى الآن تعمل عملها لا فى محيط العامة فقط ، بل فى عقول البعض ممن ينتسبون إلى الثقافة . وهذا ما دفع أفلاطون قديما إلى القول بأن الجمهور ميال إلى الاعتقاد بأن الفلسفة عديمة النفع[1] .

ومن بين المقولات الشائعة فى هذا الصدد أن الفلسفة سفه ، وأنها مرادفة للإلحاد ، أو أنها دين من لا دين له . ويشبه البعض عمل الفيلسوف بمن يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها .

وقيل أيضاً عن المنطق الذى هو أحد العلوم الفلسفية : من تمنطق فقد تزندق . وعندما بدأ الشيخ محمد عبده دراسة المنطق

(*) بحث مقدم للندوة العلمية لكلية الشريعة بجامعة قطر ، الخميس ٣٠/١١/١٩٨٩م.

وشى الواشون إلى والده بأن ولده يدرس علوم الضلالات التى توقع فى الشبهات وتزلزل المعتقدات . فسافر الوالد إلى ولده فور سماعه نبأ هذه الكارثة ليصل إليه فى القاهرة فى الساعة الثالثة بعد منتصف الليل محذرا منذرا بالويل والثبور وعظائم الأمور ، كما يروى الشيخ محمد عبده نفسه فى مقال له فى صحيفة الأهرام عام ١٨٧٧ م [٢] .

وقد شاع فى عقول العامة أيضاً أن الفلسفة تعبير عن كل شيء مبهم وغامض مما لا سبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به . فهذا الاشتغال بالفلسفة ـ فى نظرهم ـ يعد جهدا ضائعا وإنهاكا للفكر فيما لا طائل من ورائه . ومن هنا فإن العامة عندما يسمعون أحدا يقول كلاما غير مفهوم يعلقون على ذلك بقولهم : إنه يتفلسف .

وقد علق أزفلد كولبه على ذلك كله بقوله :

إن الأصوات التى نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة أو الزعم بأنها من الأمور الكمالية التى لا نفع فيها إن هى إلا أصوات تصدر عن جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التى اضطلعت بها فى عصورها المختلفة. [٣]

ومن الملاحظ أن الكثيرين ـ على الرغم من نفورهم من الفلسفة والتفلسف ـ يستخدمون فى تعبيراتهم اليومية كلمة (فلسفة) للتعبير عن اتجاهاتهم العامة ، فيقال مثلا : فلسفتى فى الحياة أو فلسفتى فى عملى هى كذا أو كذا . ويقنع الكثيرون بهذا الاستخدام السطحى للفظ الفلسفة ، إما تجملا فى الحديث ، أو تظاهرا بالثقافة أمام الغير عن طريق استخدام كلمات مبهمة مثل كلمة فلسفة ، ولا يتعدى الأمر هذا النطاق .

وسبب هذا الخلط فى عقول غالبية الناس يرجع فى نظرنا إلى عاملين :

١ ـ انعدام التحديد الدقيق والرؤية الواضحة الواعية لمفهوم الفلسفة فى أذهان الكثيرين .

٢ ـ الميل إلى إصدار الأحكام المطلقة على المذاهب الفلسفية المختلفة وتعميم هذا الحكم على الفلسفة من حيث هى فلسفة .

الفلسفة ظاهرة إنسانية :

والحق أن الفلسفة ظاهرة إنسانية عامة . فالتفكير الفلسفى ليس ـ كما يتصور البعض ـ احتكارا للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة . فالإنسان بوصفه إنسانا يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به . والتفلسف في أبسط معانيه ليس شيئا آخر غير استخدام هذا العقل :

فالحيوان يرى ويسمع ، بل ويتذكر ، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية . أما الإنسان فإنه يرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ، ويكون له فيها رأيا ، ثم يجتهد فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره ، فإن فعل هذا قلنا إنه

يتفلسف [٤] .

وعلى ذلك فإنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف ، أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفا ينظر ويتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور . وليست الفلسفة إلا نتاجا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود ، وتطلعا مشروعا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادىء الأولى فى هذا الوجود .

والعقل الإنساني نور من نور الله ، أو كما يقول الغزالى : أنموذج من نور الله [٥]، وبهذا النور يحاول العقل أن يكشف مجاهل الوجود وشعابه فيتتبع الموجودات ويحاول أن يدرك ماهياتها وحقائقها مرتقيا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التى هى العلة الأولى والتى كان كل شيء بها ومن أجلها [٦] .

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تأمل هذا الكون ناظرا فيه من جديد ومكونا لنفسه صورة واضحة عنه ومفسرا كيفية انسجام الأشياء فى ذاته وفيما حوله مما هو خارج عن ذاته .

ومن ذلك يتضح أنه على الرغم من نفور جمهور الناس من التفلسف وتشكيكهم فى جدية الفلسفة وقيمتها ، ومحاولتهم صرف الإنسان عن البحث فى قضاياها الكبرى – على الرغم من ذلك كله فإننا جميعا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف ، بدرجات متفاوتة ، وإن كان البعض منا لايريد أن يسلم بأنه يتفلسف[٧] .

فالفلسفة فى واقع الأمر ليست بالشيء الدخيل على الإنسان ، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل . وهكذا يتبين لنا أن الفلسفة ليست نبتا غير طبيعي فى المجتمع ، وإنما هى ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان . ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود .

إن الذى يرفض الفلسفة أو ينكرها هو فى حقيقة الأمر يتفلسف ، لأنه لا ينطلق من فراغ ، فهو يحاول أن يجد له أرضا صلبة يقف عليها ويطلق منها سهامه إلى الفلسفة ، أى أنه يحاول بناء وجهة نظر مضادة يجتهد فى أن تكون منطقية ومتينة ومستندة إلى أسس قوية . وهذا يعنى فى النهاية أنه يتفلسف[٨] .

وليست الفلسفة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حياة الناس اليومية بعيدة عن التأثير فيها وإنما هى نظرة إجمالية فى الكون ، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها . وهذه النظرة ، وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفاتنا اليومية ، وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا ، بمقتضاها نسير فى عملنا ، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا وتحدد ميولنا نحوها ، وتصرفاتنا تجاهها[٩] .

وعندما نقول إن كل إنسان يتفلسف

فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحي . فالفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف وإنما هو الذى يستمر فى مواصلة التفلسف حتى النهاية ، فلا يكتفي بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية وحاجاته الوقتية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة للبلوغ إلى وضوح تام ، فى حين تظل الحقيقة فى التفكير العادى أمرا تقريبيا معتقدا (١٠).

ومن هنا يمكننا أن نقسم مراتب الفكر عند البشر إلى ثلاث مراتب المرتبة الأولى هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل فى انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية : أمور معاشه ومعاملاته وعلاقاته مع الناس والإنسان ـ فى العادة ـ لا يقف عند هذه المرتبة من الفكر العادى ، وإنما تسلمه بالضرورة إلى مرتبة ثانية يمكن أن تسمى بالفلسفة الخاصة التى تمثل مجموعة المبادىء والمعتقدات التى ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة والأشياء ، والتى تمثل أيضاً القواعد التى يعتمدها فى سلوكه وتعامله مع الآخرين ، وفى تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء . وتقنع الغالبية العظمى من الناس بالوقوف عند هذه الدرجة .

ولكن هناك مرتبة ثالثة من التفكير تتعدى هذا النطاق . وتلك هى المرتبة التى يحاول فيها المرء البحث عن تأصيل نظرى لهذه المبادىء والمعتقدات قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها . وفى هذه المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثا فى الفلسفة(١١) .

٣ – صلة الدين بالفلسفة :

من الثابت أن الفكر الفلسفى قد نشأ وترعرع فى حضن الدين . فقد كان الارتباط بين الفلسفة والدين ارتباطا وثيقا منذ القدم حيث كان التفكير الفلسفى ممتزجا بالتفكير الدينى . وقد قيل فى هذا الصدد تلك العبارة المشهورة التى تقول :

إن الفلسفة نبت الدين وأم العلم .

وليس هناك فى حقيقة الأمر خلاف بين الهدف الذى يسعى إليه كل من الدين والفلسفة ، فالفلسفة تهدف إلى : معرفة أصل الوجود وغايته ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية فى العاجل والآجل ، وهذان المطلبان اللذان يشكلان موضوع الفلسفة بقسميها النظري والعملي هما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع (١٢) .

ولكن هناك من ناحية أخرى فرقا بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية من حيث وسيلة هذه المعرفة ، فهذه الوسيلة هى العقل فى الفلسفة والوحي في الدين . ويترتب على ذلك أن العقل فى الفلسفة قد يرى أحيانا جانبا واحدا من الصورة أو من الحقيقة ، وهذا يفسر لنا وجود العديد من المذاهب الفلسفية لتفسير الحقيقة التى هي فى ذاتها حقيقة واحدة مطلقة .

وتعبر قصة العميان والفيل ـ وهى أسطورة هندية قديمة نسبت إلى أفلاطون ـ

تعبر هذه القصة عما نحن فيه من اختلاف المذاهب الفلسفية أصدق تعبير . وقد ذكر أبو حيان التوحيدى القصة فى المقابسات على النحو التالي :

سمعت أبا سليمان يقول : قال أفلاطون : إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطؤه في كل وجوهه ، بل أصاب منه كل إنسان جهة – قال : ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده ومثلها فى نفسه ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة ، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل . فانظر إلى الصدق كيف جمعهم ، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم ![١٣] .

وقد اتخذ خصوم القول بحقيقة مطلقة هذه القصة دليلا على نسبية الحقيقة زاعمين أنه لا توجد حقيقة مطلقة . ولكن القصة فى الواقع لا تبرهن بشيء ضد طابع الحقيقة المطلق . فقد عبر هؤلاء العميان عن قضيتهم تعبيرا غير دقيق ، ولو أن كل واحد منهم قال : إن الفيل – طالما أن الأمر يدور حول العضو الذى لمسته – مثل شجرة .. الخ فإن القضية حينئذ قضية صادقة لا غبار عليها [١٤] .

وفى مقابل المعرفة الفلسفية التى هى معرفة إنسانية يجوز عليها الخطأ والصواب نجد أن المعرفة الدينية المبنية على الوحى الإلهي الموثوق بصحته معرفة معصومة من الخطأ وتعطينا الحقيقة كاملة دون مجهود عقلى يبذل من جانبنا . فالحقائق الدينية تعد حقائق كاملة جاهزة – إن صح التعبير – ولكن يبقى مع ذلك أن أصول الاعتقاد عقلية . ومن هنا يقول الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد :

لقد تقرر بين المسلمين كافة – إلا من لا ثقة بدينه ولا بعقله – أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وإرسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والتصديق بها ، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشيء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل[١٥] .

وهذا يبين لنا أن هناك تكاملا بين العقيدة الدينية والمعرفة الفلسفية ، فهذه تدعم تلك . ومعارف العقل لا يمكن بحال من الأحوال أن تتناقض مع المعارف الدينية القائمة على الوحي الإلهي .

ومن أجل ذلك يقول الإمام الغزالى :

العقل كالأساس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أساس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس .. فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان ، بل متحدان [١٦] .

فكل منهما يكمل الآخر ولا يمكن فصلهما عن بعضهما ، تماما مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أى منهما دون الآخر . ومجالات الدين والعقل تتاخم بعضها بعضا . ومهمة العقل تتمثل – فى نظر الغزالي – فى قيادتنا إلى الدين وتسليمنا إليه . وفى ذلك يقول الغزالى فى المنقذ من الضلال : الأنبياء أطباء أمراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ، ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن إدراك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقين . وإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه ، وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه [١٧] .

وهذا يوضح لنا بجلاء علاقة العقل بالوحى ؛ فالعقل هنا له وظيفتان هامتان :

أولاً : إرشادنا إلى الوحي والتصديق بالنبوة .

ثانيا : القيام بإدراك الموحى به وتفهمه .

وهكذا يتضح لنا أن المعرفة الفلسفية – وإن شئت قلت المعرفة العقلية وهما هنا بمعنى واحد – تعد ضرورية لدعم المعرفة الدينية .

ومن هنا لا يجوز أن يكون هناك تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية ، وقد أكد ذلك الغزالى فى الإحياء حيث يقول وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن – ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة نعوذ بالله منه ، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما ، فيظن أنه تناقض في الدين ، فيتحير به فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين [١٨] .

٤ – موقف الإسلام من الفكر الفلسفى :

للفلسفة فى شتى عصورها تعريفات مختلفة بعضها شامل وبعضها يركز على جانب من الجوانب ، ولكنها جميعا تتكامل فى النهاية ويمكن ردها جميعا إلى قضايا الفلسفة الرئيسية وهى : الله والعالم والإنسان . ومادام الإنسان يعيش فى هذا الكون فلابد أن يعرف مكانه فى هذا الوجود ، وعلاقته بالكون ومن فيه وما فيه ، وعلاقته بخالق الكون .

وقد اهتم الإسلام بالعقل الإنسانى اهتماما كبيرا وهيأ له الظروف المناسبة ، وأزال من طريقه العقبات حتى يستطيع ممارسة دوره كاملا فى هذا الوجود . ومن هنا رفض الإسلام التقليد الأعمى ، وقضى على الخرافات والأوهام ، وغرس العزة فى نفس المؤمن وحرره من عقدة الخوف من أى كائن مخلوق ، وقرر المسئولية الفردية ، وقد كان ذلك كله بمثابة تمهيد الطريق أمام العقل الإنسانى ليمارس وظيفته التى خلق من أجلها[١٩] .

وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأى التوحيد

وختم النبوة يعدان بمثابة رفع الوصاية عن العقل الإنسانى . فليس هناك مكان لأحد بعد ذلك لادعاء الاتصال بالله وفرض تعاليمه على الناس باسم الدين . فالدين قد اكتمل والعقل قد نضج ، ولا مكان لزعزعة الدين ولا للتشويش على العقل .

وقد حث القرآن الكريم على النظر والتفكر والتأمل فى هذا الكون ، ودفع العقل دفعا إلى القيام بوظيفته التى خلق من أجلها وهى التفكير الذى يعد حقا طبيعيا للإنسان وغريزة فطرية مثل حقه فى الحياة ومن هنا كان الحفاظ على العقل حتى يستطيع القيام بأداء وظائفه المشروعة من بين المقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية ، مثل الحفاظ على الحياة نفسها . والإنسان دون تفكير ليس إنسانا على الحقيقة ، بل هو كائن تنازل عن إنسانيته وارتضى لنفسه أن يكون فى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان الأعجم .

ومن هنا عاب القرآن على هؤلاء الذين لا يفكرون ، أى لا يستخدمون عقولهم ، بل يصمون حواسهم وعقولهم عن طلب المعرفة ، أو الفهم . وبذلك يعطلون وسائل المعرفة لديهم من حس وعقل عن أداء وظائفها التى أرادها الله ، وفى هذا الصدد يقول القرآن الكريم :

﴿ لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾[٢٠] .

ومن أجل ذلك فإن تعطيل العقل عن أداء وظيفته يعد ـ فى نظر الإسلام ـ ذنبا من الذنوب التى يمكن أن تلقى بصاحبها فى النار يوم القيامة . وهذا مايؤخذ من الآية الكريمة :

﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم ﴾[٢١] .

ومن هنا كانت دعوة القرآن الكريم المتكررة إلى الإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية حيث يقول : ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ﴾[٢٢] ﴿ أولم يتفكروا فى أنفسهم ﴾[٢٣] ـ ﴿ أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ﴾[٢٤] ـ ﴿ وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾[٢٥] وغيرها من الآيات العديدة فى هذا الشأن .

ولذلك قرر ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وذلك أخذاً من قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا ياأولى الأبصار ﴾[٢٦] ، وقوله تعالى : ﴿ أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾[٢٧] .

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجبا دينيا فى الإسلام فإنها من ناحية أخرى تعد مسئولية حتمية لايستطيع الإنسان الفكاك منها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقي وسائل الإدراك

الحسية . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾[٢٨] .

وقد قدم القرآن الكريم العديد من الشواهد والأمثلة التى تساعد العقل الإنسانى على شق طريقه وأداء دوره . ومن بين هذه الشواهد ما يلي [٢٩] :

أولاً : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة . فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والدهريين والماديين والكفار والمنافقين ، وعقب عليها تعقيبا مقنعا مستخدما فى ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة .

فالكفار مثلا حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون : ﴿ ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ يعقب القرآن على ذلك بقوله : ﴿ وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ﴾[٣٠] وهنا يفرق القرآن الكريم بين الظن والعلم ، موجها نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها ، وفى ذلك مافيه من الدعوة إلى النقد الموضوعى .

ويحذر القرآن من إصدار الأحكام فى أمور لاعلم للإنسان بها حتى لا يقع فى الخطأ والتناقض ، فيقول : ﴿ ولا تقف ماليس لك به علم ﴾[٣١] .

وعندما زعم الكفار أن الملائكة إناث عقب القرآن على زعمهم بقوله : ﴿ أشهدوا خلقهم ﴾[٣٢] وهنا يريد القرآن الكريم أن يقول لهم : إن هذه الفكرة التى تزعمونها إذا كانت صحيحة فإنها لابد أن تكون مبنية على الملاحظة والمشاهدة اللتين هما وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة .

ثانيا : يعرض علينا القرآن الكريم قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلي الذى دار بينه وبينهم حول الألوهية ، وما اشتمل عليه هذا النقاش من أدلة عقلية فى صورة متدرجة فى تسلسل منطقي رائع تحمل العقل على محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها وهى الوصول إلى اليقين الذى تشير إليه الآية الكريمة فى بداية القصة ﴿ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾[٣٣] .

وبالإضافة إلى ذلك نجد أن الإسلام قد قدم عددا من المبادىء الهامة التى كان لها أثر حاسم فى التطور الفكرى والحضاري للمسلمين . ومن بين هذه المبادىء مبدأ الاجتهاد والوسطية ووحدة الأصل الإنسانى ، والتدقيق فى رواية الحقائق التاريخية ، والتوجيه إلى استخلاص القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية ، تلك القوانين التى يعبر عنها القرآن بأنها سنن الله .

وعلى الجملة فإننا إذا تأملنا آيات القرآن الكريم فإننا نستطيع أن نستخرج منها أصول المعرفة بالحقائق الكبرى وهى : الله والكون والإنسان والقيم ، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الأخلاق ، ونجد فيه أيضاً منهجا لتحصيل المعرفة

الحسية التجريبية والمعرفة النظرية[٣٤] ولا يوجد دين من الأديان مهد الطريق أمام العقل الإنسانى على هذا النحو إلا الإسلام .

٥ - مجالات النشاط الفكرى فى الإسلام :

لقد فتح الإسلام مجال النشاط الفكرى أمام الإنسان على مصراعيه وأطلق الطاقات الفكرية للإنسان إطلاقاً لا حد له . ومن هنا رأيناه يجعل الكون كله بأرضه وسمائه وما بينهما مجالا للنشاط الفكرى للإنسان . وفى ذلك يقول القرآن الكريم :

﴿ وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾[٣٥] .

والتفكر الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان . فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز له أن يقف منه موقف اللامبالاة ، بل ينبغى أن يتخذ لنفسه منه موقفا إيجابيا ، وإيجابيته تتمثل فى درسه والنظر فيه وصولا إلى معرفة خالقه من ناحية ، ومن ناحية أخرى للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير . والإفادة من كل هذه المسخرات فى هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم والتأمل ، باستخدام كل الملكات العقلية والحسية ، والنظر فى ملكوت السموات والأرض على هذا النحو سيؤدى إلى الرقى المادى ، وفى الوقت نفسه إلى الرقى الروحى .[٣٦] .

وقد جمع القرآن الكريم القضايا الرئيسية للفلسفة فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولا إلى الحق المطلق الذى هو فى النهاية غاية كل فيلسوف جاد . وذلك واضح تمام الوضوح فى قوله تعالى :

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾[٣٧] .

والمتأمل فى هذا الترتيب الوارد فى هذه الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفس الترتيب الذى سار عليه فلاسفة اليونان بدءا بالكون الذى هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه ومرورا بالإنسان ـ الذى أصبح محوراً للتفلسف فى عصر سقراط ـ ثم انتهاء بقضية الألوهية التى كانوا يسمونها : الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى . وقد اكتملت حلقات هذه القضايا فى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو .

وهذا يعنى أن هذا الترتيب الذى جاء فى الآية المشار إليها هو الترتيب الطبيعى الذى تقتضيه طبيعة هذه القضايا .

٦ - قضية النزاع بين الدين والفلسفة :

النزاع بين الدين والفلسفة نزاع له قصة أفرد لها الباحثون كتبا تتحدث عنها . وقد ألف الدكتور توفيق الطويل كتابا فى هذا الموضوع بعنوان : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

وفى هذا الكتاب يرى أنه من استقراء

تاريخ العقل مع الإيمان يتبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا إذا اجتمع أمران :

١ – أن تكون لدى رجال اللاهوت سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .

٢ – أن يكون هناك عقل يجرؤ على اقتحام « المنطقة الحرام » التى حرمها رجال اللاهوت وارتياد آفاقها والانتهاء منها إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف .

وهكذا يجر العقل على نفسه بفضل جرأته ويقظته غضب واضطهاد خصومه . وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والإيمان(٣٨) .

وهذا النزاع التقليدى بين الدين والعقل أو بين الدين والفلسفة أو العلم بصفة عامة نزاع لا مكان له فى تعاليم الإسلام .

والأقرب إلى الصواب أن تقول إن التناقض بين الدين والفلسفة هو أصلا فكرة راجت فى الأوساط المسيحية بسبب بسيط وهو أن العقائد المسيحية تتناقض أصلا مع العقل تناقضا واضحا .

وقد ساعد على تأجيج نار العداوة بين الدين والفلسفة ذلك الموقف الذى اتخذته الكنيسة الكاثوليكية فى أوربا فى العصر الوسيط الذى تمثل فى تعقب المفكرين والعلماء في كل مكان عن طريق محاكم التفتيش . وقد تعرض الكثيرون منهم للتعذيب والقتل لا لسبب إلا لأنهم كانوا يقولون بأفكار تتفق مع العقل وتتناقض مع مواقف الكنيسة التى لم تكن بالضرورة هى مواقف الدين من حيث هو دين .

وقد استغلت الرشدية اللاتينية فلسفة ابن رشد لترويج القول بما يسمى بالحقيقة المزدوجة وهو قول يؤكد التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية . وابن رشد فى الواقع برىء من هذا الزعم براءة الذئب من دم يوسف بن يعقوب(٣٩) .

فلا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل وأن الإنسان فى موقف الاختيار بينهما . فهما عنصران جوهريان يتلازمان ولا يتناقضان ، والإنسان فى حاجة إليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ومن حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض ، وإنما يدفعه إلى ذلك دفعا . والإسلام يعتبر العقل مناط إنسانية الإنسان فإذا عطل بالجهل والغفلة والعمى مسخت بشرية الإنسان وهبط بذلك إلى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان(٤٠) .

والحديث عن قضية النزاع بين الدين والفلسفة يجرنا إلى الحديث عن اتهام الفلسفة بأنها مرادفة للإلحاد أو أنها دين من لا دين له .

لقد رد فرنسيس بيكون على هذا الاتهام بقوله :

« إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد ، ولكن التعمق فيها

ينتهى بعقول الناس إلى الإيمان .. وإذا ما صادف عقل الإنسان أسبابا ثانوية مبعثرة (فى الطبيعة) فقد يقف أحيانا عندها ،ولا يتابع السير إلى ما وراءها ، ولكن إذا أنعم النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها فإنه لايجد بدا من الارتماء فى أحضان العناية الإلهية والتسليم لله »(٤١) .

ويتضح لنا من خلال هذا النص أن الأمر على العكس تماما : فالفلسفة تؤدى إلى الإيمان لا إلى الإلحاد . أما السطحية فى الفكر التى تقف عند الأسباب الثانوية وعند ظواهر الأشياء فإنها هى التى يمكن أن تؤدى بصاحبها إلى الإلحاد .

وماذا يمكن أن يقول المرء عن وقفة ديكارت فى نهاية التأمل الثالث من كتابه « التأملات » حيث راح يتأمل جلال الله وعظمته ويعبر عن مدى انبهاره بنور الله الذى لامثيل له ؟ لنقرأ هنا نص كلماته التى تعبر عن عمق الإيمان وصدق اليقين بعظمة الله جل جلاله .

يقول ديكارت :

« يبدو لى من الملائم جدا فى هذا المقام أن أقف هنيهة وجيزة لكي أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق ، ولكى أنعم النظر فى صفاته البديعة ، ولكى أتامل بهاء نوره الذى لامثيل له ، ولكى أتعشقه وأتعبد له ، على الأقل بقدر ما فى وسعى وما تسمح به قوة ذهنى الذى كأنما يرتد من هذا التطلع مبهورا . فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى فى الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية ، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملا كهذا ، وإن يكن بعيدا كل البعد عن الكمال ، يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به فى هذه الحياة »(٤٢).

٧ - موقف فلاسفة المسلمين من الفلسفة اليونانية :

قبل أن نتحدث عن هذه النقطة نود أن نقدم لها بملاحظة أساسية فى هذا الصدد وهى أنه لا توجد فلسفة من الفلسفات منذ كان هناك تفلسف حتى الآن يمكن أن تدعى لنفسها أنها هى وحدها الفلسفة الوحيدة المطلقة . فالمذاهب الفلسفية العديدة تعد وجهات نظر قد تقترب أو تبتعد عن الحقيقة ، ولكن لا شك أن فى كل منها جانبا من جوانب الحقيقة فالبناء الفلسفى بناء تشترك فيه الأجيال ، ويضيف إليه كل جيل شيئا جديدا يمهد به السبيل لمن يجىء بعده . فالكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه ، وإلا أصيب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعقم الأبدى . وفى هذا الصدد يقول أبو بكر الرازى :

« اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته عَلِم عِلْم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ؛ لأنه مهد بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى

واستفضلها ؛ إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل »[٤٣] .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الفلسفة اليونانية التى وصلت إلى المسلمين لا يمكن أن تؤخذ على أنها الحق بعينه ، بل يجب أن توضع فى إطارها الصحيح ، وهو أنها تمثل وجهات نظر لها ظروفها وعصرها . ومن ناحية أخرى يجب أن يتم تقييمها أولا بمقياس عصرها . ولا شك فى أنها كانت فى ذلك العصر الذى ظهرت فيه تعد خطوة متقدمة وفتحا جديدا فى عالم الفكر .

وإذا كان الغزالى قد قام بنقد الاتجاهات الفلسفية اليونانية فليس معنى ذلك أنه كان يرفض التفكير الفلسفى ، بل الأمر على العكس من ذلك تماما . فقد كان طول حياته نموذجا رائدا للعقلية الفلسفية الواعية . ومعلوم أن ديكارت أيضاً قد نقد هؤلاء الذين وقفوا مقلدين لأفلاطون وأرسطو بدلا من السعى إلى الوصول إلى شيء أفضل[٤٤]. ومعلوم أيضاً أن « كانت » قد نقد المذاهب الفلسفية السابقة ، ولم يقل أحد إن ديكارت أو كانت بذلك يرفض التفكير الفلسفى .

ومع أن الغزالى قد هاجم الفلسفة اليونانية هجوما عنيفا فى كتابه تهافت الفلاسفة كما ظهرت فى فلسفة كل من الفارابى وابن سينا إلا أنه قد اعترف بصحة وأهمية بعض العلوم الفلسفية ، ففى كتابه « المنقذ من الضلال » يقسم الغزالى علوم الفلاسفة إلى رياضيات ومنطقيات وطبيعيات وسياسيات وخلقيات وإلهيات ، ويرى أنه لا يجوز رفض أو جحد الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات باستثناء بعض المسائل فى الطبيعيات وعلى رأسها مسألة السببية . أما السياسيات فإنه لا يرفضها ولكن يرى أن الفلاسفة أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، وأما الخلقيات فيرى أنهم أخذوها من المتصوفة ويعنى بهم المتألهين الذين وجدوا ويوجدون فى كل عصر [٤٥] .

أما الهجوم العنيف الذى وجهه الغزالى إلى هذه الفلسفة فقد انصب على قسم الإلهيات وبخاصة مسائل قدم العالم وعلم الله بالكليات والبعث بالروح فقط .

ومعلوم أن الغزالى كان من أشد الناس تحمسا للمنطق الأرسطى وقد ألف الغزالى فيه عدة كتب هي معيار العلم ، ومحك النظر ، والقسطاس المستقيم . وكتب فضلا عن ذلك مقدمة مطولة فى المنطق لكتابه (المستصفى من علم الأصول) واعتبر المنطق – كما يقول فى هذه المقدمة – بمثابة مقدمة ضرورية لكل علم على الإطلاق .

وهكذا ينبغى أن نفرق بين نقد فلسفة ما من الفلسفات ورفض التفكير الفلسفى ؛ فنقد فلسفة ما أمر عادى وليس فيه بأس ، بل هو على العكس أمر مطلوب تقتضيه طبيعة الفلسفة ذاتها ، أما التفكير الفلسفى من حيث هو فهذا أمر لا فكاك للعقل الإنسانى منه لأنه جوهر طبيعة هذا العقل . والذى يرفض التفكير الفلسفى

بصفة عامة مثله مثل من يحاول أن يمنع ضوء الشمس بوضع يده أمام أشعتها ، فهذا الأمر ضد طبيعة الأشياء .

ولم يكن الغزالى وحده هو الذى قام بنقد الفلسفة اليونانية ففلاسفة المسلمين بصفة عامة ـ وإن كان البعض منهم قد بالغ فى تقدير قيمة هذه الفلسفة ـ كانت لهم نظرات نقدية فى هذا الصدد ، غير أن الغزالى كان أكثر تفصيلا وأكثر وضوحا .

فالكندى ـ وهو أول فيلسوف عربى مسلم ـ لم يتردد فى أن « يخالف أرسطو فى قدم العالم ـــ ويؤكد العناية الإلهية ـ وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى ، وينتهى إلى مذهب دينى فلسفى معا »(٤٦) .

وهذا يبين لنا أنه منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفي الإسلامى نجد أن الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران فى عقول فلاسفة الإسلام . وهنا لابد من افتراض وجود منطلق ثابت وراء التقاء الحقيقية الدينية بالحقيقية الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية تصحح وَحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين ، ويتمثل هذا المنطلق الأساسى ، أو الخلفية الدينية فيما يمكن أن نسميه « وَحدة الحقيقة » فى الإسلام .

وقد ظهر أثر هذه « الوَحدة » فى فكر فلاسفة المسلمين بصفة عامة ، الأمر الذى جعل البعض يصف الفلسفة الإسلامية بأنها فلسفة توفيقية تنحو نحو التوفيق بين العقل والوحى .

وهكذا نجد أن الفارابى يرى أن موضوعات الفلسفة وموضوعات الدين واحدة ، وأن كلا منهما « يعطى المبادىء القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوي »(٤٧) .

ويرى الفارابى أن الفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفى الذى تناقض مع الدين يعتبر نظاما واهيا لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين . فالحقيقة واحدة لدى الفارابى ولكن الطريق إليها متعدد .

أما ابن سينا فإنه يرى « أنه لا يوجد فى أقسام الفلسفة ما يخالف الدين أو يتعارض معه ، ويرجع ضلال أدعياء الفلسفة وانحرافهم عن منهاج الشرع إلى قصور فى تفكيرهم وعجز فى أفهامهم . وفى ذلك يقول :

« لقد ظهر أنه ليس شىء منها ـ أى فلسفة ـ يشتمل على ما يخالف الشرع فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه ، فإنها بريئة منهم » (٤٨) .



ومن حقنا أن نطبق ما يقوله كل من الفارابى وابن سينا حول الفلسفات التى تنحرف عن منهاج الشرع على فلسفة كل منهما إذا وجدنا فيها ما يخالف الشرع أو يتناقض معه .

أما ابن رشد فإنه قد بين فى بداية كتابه (فصل المقال) أن النظر فى كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر فى كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة واعية لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذى جاء به الدين ، وهنا يقول ابن رشد :

« ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم »(٤٩) .

أما الحكمة من حيث هى حكمة ويعنى بها الفلسفة فإنها فى نظر ابن رشد « صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة »(٥٠) .

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما يرجع – فى رأيه – إلى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة أو يرجع إلى الأصدقاء الجهال .

٨ – خاتمـــة :

وفى ختام هذا البحث يبقى هناك سؤال لعله يدور فى أذهان البعض : ما فائدة إثارة هذه القضية الآن ؟ أو بعبارة أخرى : ماذا يعنى هذا الموضوع بالنسبة لعصرنا ؟ .

وإجابتنا عن ذلك تتلخص فى الأمور التالية :

أولا : يعد التفكير قيمة من القيم التى حرص الإسلام على العناية بها والاهتمام بأمرها ، وتوفير كل الظروف الملائمة لجعلها واقعا حيا بين الناس لأنها وظيفة العقل الذى من أجله استخلف الله الإنسان فى الأرض . والتفكير الفلسفى يساعدنا على الحفاظ على هذه القيمة نقية من الشوائب بالتخلص من الكثير من الأوهام والخرافات التى يرفضها الدين أيضاً ، ويساعدنا على تجنب إصدار الأحكام المطلقة فى المسائل الخلافية ، ويساعدنا على التحرر من التقليد الأعمى الذى حذر منه النبى ﷺ فى حديثه الشريف : لا تكونوا إمعة ، ويساعدنا فى مهمة البحث عن اليقين فى شتى المسائل الفكرية بأدلة المنطق وبراهين العقل حتى لا نظل أسرى الظنون التى لا تغنى من الحق شيئا .

الدعوة الإسلامية فى الغرب فى حاجة ماسة إلى عقلية فلسفية تعرض الإسلام عرضا يتناسب مع المستويات الفكرية والثقافية فى عالم اليوم ، كما أن قطاعا كبيرا من المثقفين فى عالمنا الإسلامى فى حاجة أيضاً إلى مثل هذا العرض الفلسفى

للإسلام .

ثانياً :

المذاهب السياسية والتيارات الفكرية والاقتصادية والأيديولوجيات المختلفة التى يموج بها عالم اليوم لايمكن فهمها فهما سليما إلا بالرجوع إلى أصولها الفلسفية : فكل منها يعتمد على أصول فلسفية لابد من دراستها وفهمها لمعرفة خلفيات التيارات التى تتصارع فى عالمنا المعاصر . ونحن المسلمين لانعيش وحدنا فى هذا العالم الذى أصبح مثل قرية صغيرة . ومن هنا فلابد من فهم ودراسة ما يدور حولنا حتى لا نخدع أو نضلل ، وإلا فإن الطوفان سيجرفنا في تياره . فالبث المباشر قادم فى وقت قريب جدا ، ولن نستطيع المواجهة إلا بالدراسة الواعية والفهم العميق والأفق الواسع والعقلية الفلسفية الناقدة . ومن هنا فلا مفر من التفكير الفلسفى .

ثالثاً :

الفلسفات الإلحادية تعد من الفلسفات التى وقفت فى منتصف الطريق الفلسفى ، وقفت عند الأسباب الثانوية القريبة ، وعجزت عن الاستمرار فى طريق التفلسف حتى النهاية كما أشار فرنسيس بيكون ، وهى فلسفات لم تكتمل فيها البراهين الفلسفية الموصلة إلى اليقين حسب منطق فلسفة الفارابى ، وتدل على عجز فى أفهام أصحابها وقصور فى عقولهم بناء على فلسفة ابن سينا . ومن هنا فكل فلسفة إلحادية لا يمكن أن تحسب على الفلسفة من حيث هى فلسفة .

رابعاً :

لقد استبعد ديكارت ـ أبو الفلسفة الحديثة ـ من مجال الشك الذى عرف به العقائد الدينية وقواعد الأخلاق ، وحصر منهجه الشكى فى الأمور النظرية . وهذا درس من الثقافة الغربية الأصيلة ينبغى أن يتعلمه بعض أبناء المسلمين الذين يبحثون فى « قمامة » الثقافة الغربية عن أباطيل المستشرقين التى تشكك فى أصول الإسلام ، ويقومون بترويجها بين المسلمين خدمة لأعداء الإسلام .

خامساً :

وأخيراً نود مرة أخرى أن نؤكد أن الفلسفة الصحيحة لاتعادى الدين ، والدين الحق لا يقف حجر عثرة أمام التفكير الفلسفى . ومن ناحية أخرى لم يحدث أن حورب التفكير الفلسفى بالسيف فى المجتمع الإسلامى على مدى تاريخ المسلمين الطويل . وما يحدث من هذا القبيل كانت وراءه أسباب سياسية أو غيرها من أسباب لم تكن تمت إلى مجال الفكر بصلة .

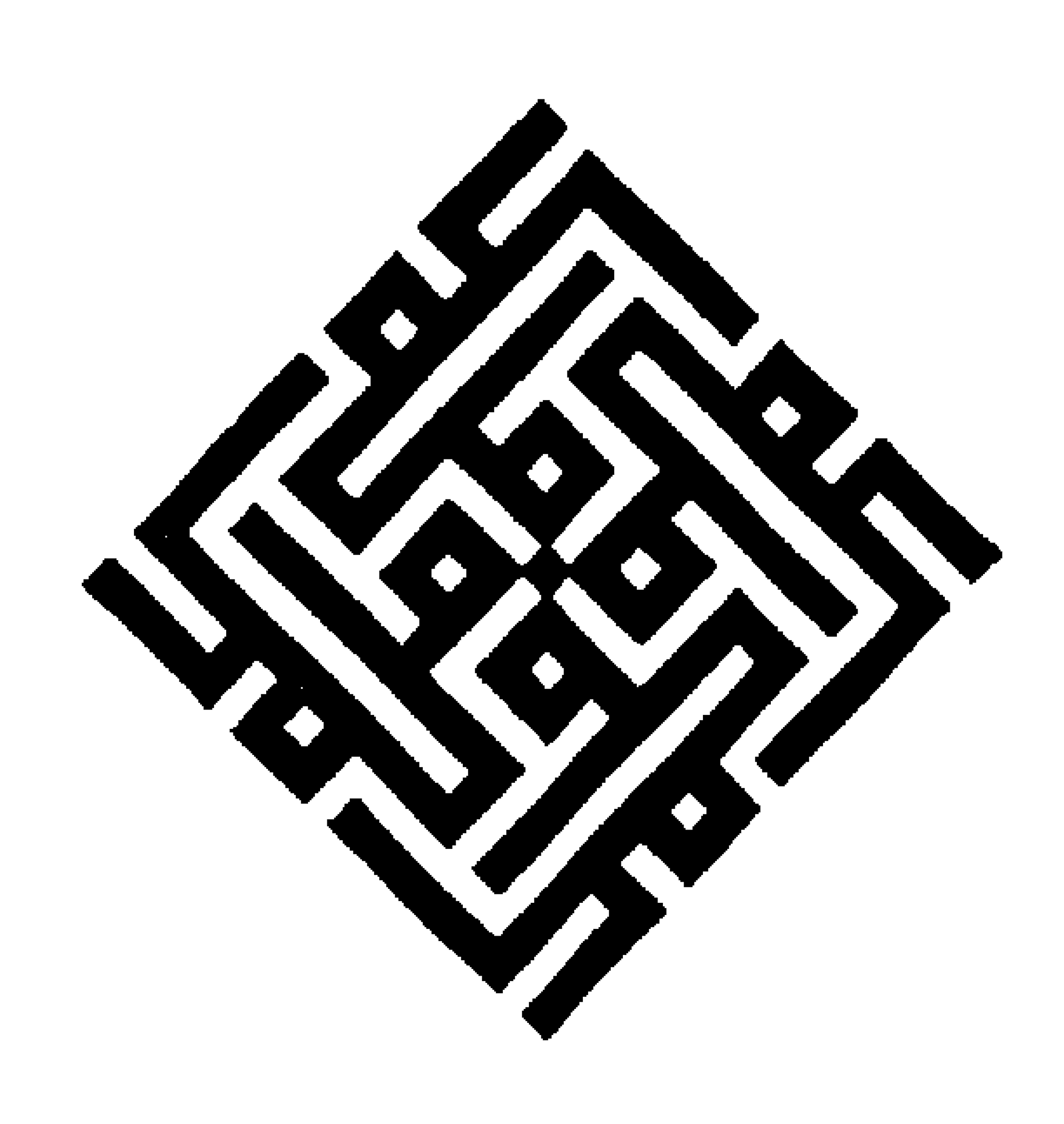
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

* * *

الهوامش

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٠٥ .
(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده جـ ٣ صـ ١٥ وما بعدها ــ تحقيق . د . محمد عمارة ــ بيروت ١٩٨٠ .
(٣) أزفلد كولبه : المدخل إلى الفلسفة صـ ٥ توجيه د . أبو العلا عفيفي ــ القاهرة ١٩٤٢ .
(٤) مبادىء الفلسفة لرابوبرت ــ ترجمة أحمد أمين صـ ٢/١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .
(٥) مشكاة الأنوار للغزالى صـ ٤٤ ــ تحقيق د . أبو العلا عفيفى ــ القاهرة ١٩٦٤ .
(٦) تاريخ الفلسفة العربية ــ تأليف حنا الفاخورى وخليل الجر صـ ٧ . بيروت ١٩٦٦ .
(٧) البراجماتزم ليعقوب فام صـ ٤٠ ــ القاهرة ١٩٣٦ .
(٨) كتابنا : تمهيد للفلسفة صـ ١٦ ــ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .
(٩) البراجماتزم صـ ٣٣
(١٠) كتابنا : تمهيد للفلسفة صـ ١٧ .
(١١) مقدمة فى الفلسفة العامة : د . يحيى هويدى ص ١٢/١١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .
(١٢) الدين للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٥٣ ــ القاهرة ١٩٥٢ .
(١٣) المقابسات لأبى حيان التوحيدى ص ٢٥٩ وما بعدها ــ المكتبة التجارية الكبرى ــ مصر ١٩٢٩ .
(١٤) مدخل إلى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ، ومن ترجمتنا ص ٦٧ ــ الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .
(١٥) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ ، ٥٣ ــ دار إحياء العلوم ــ بيروت ١٩٧٩ .
(١٦) معارج القدس للغزالى ص ٤٦ ــ المكتبة التجارية الكبرى (دون تاريخ) .
(١٧) المنقذ من الضلال ص ١٤٦ وما بعدها ــ دمشق ١٩٣٤ .
(١٨) إحياء علوم الدين ج ٣ ص ١٧ ــ طبع مصطفى البابى الحلبى ــ القاهرة ١٩٣٩ .
(١٩) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٣ – ١٦ دار المنار ــ القاهرة ١٩٨٦ .
(٢٠) سورة الأعراف ١٧٩ .
(٢١) سورة الملك ١٠ ، ١١ .
(٢٢) سورة يونس ١٠١ .
(٢٣) سورة الروم ٨ .
(٢٤) سورة الأعراف ١٨٥ .
(٢٥) سورة الذاريات ٢١ .
(٢٦) سورة الحشر ٢ .
(٢٧) سورة الأعراف ١٨٥ .
(٢٨) سورة الإسراء ٣٦ .
(٢٩) كتابنا : دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي ص ١٩ وما بعدها .
(٣٠) سورة الجاثية ٢٤ .
(٣١) سورة الإسراء ٣٦ .

(٣٢) سورة الزخرف ١٩ .
(٣٣) سورة الأنعام ٧٥ .
(٣٤) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ٢٢ ، ٣٢ .
(٣٥) سورة الجاثية ١٣ .
(٣٦) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٠ .
(٣٧) سورة فصلت ٥٣ .
(٣٨) قصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١١ من الطبعة الثانية .
(٣٩) تناولنا هذا الموضوع فى بحث حول : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد يجرى نشره حاليا فى الكتاب التذكارى لابن رشد عن طريق المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة .
(٤٠) كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١/٩٢ .
(٤١) أعلام الفلاسفة : هنرى توماس ــ ترجمة مترى أمين ص ٢١٠ ــ القاهرة ١٩٦٤ .
(٤٢) التأملات لديكارت ص ١٥٧ ــ ترجمة د . عثمان أمين ــ الأنجلو المصرية ١٩٥١ . (أيضاً : كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ١١١ ــ القاهرة ١٩٨٨) .
(٤٣) مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى لروزنتال ص ١٨٥ ــ ترجمة أنيس فريحة ــ بيروت . ١٩٨٠ .
(٤٤) كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ٨٦ هامش ٢ . دار القلم بالكويت ١٩٨٣ .
(٤٥) المنقد من الضلال ص ٨٨ وما بعدها .
(٤٦) الكندي وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٥٨ – دار الفكر العربي ١٩٥٠ .
(٤٧) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٧٨ ، وتأملات فى الفكر الإسلامى للدكتور محمد كمال جعفر ص ٧٨ ــ القاهرة ١٩٨٠ .
(٤٨) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦١ .
(٤٩) فصل المقال لابن رشد ص ١٣ (ضمن : فلسفة ابن رشد ــ المكتبة المحمودية التجارية ١٩٦٨) .
(٥٠) المرجع السابق ص ٣٥/٣٦ .





سيد قطب والتفسير الإسلامي للتاريخ

أ. د. عماد الدين خليل

في إحدى مقاطع تفسير سورة الأنعام يورد سيد هذه المقولة وهو يقرأ الآية ﴿ **قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين** ﴾[1] : « إن السير في الأرض للاستطلاع والتدبر والاعتبار ، ولمعرفة سنن الله مرتسمة في الأحداث والوقائع ، مسجلة في الآثار الشاخصة وفي التاريخ المروي في الأحاديث المتداولة حول هذه الآثار في أرضها وقومها ، السير على هذا النحو لمثل هذا الهدف وبمثل هذا الوعي ، أمورٌ كلها كانت جديدة على العرب ، تصوّر مدى النقلة التي كان المنهج الإسلامي الربّاني ينقلهم إليها من جاهليتهم إلى هذا المستوى من الوعي والفكر والنظر والمعرفة . لقد كانوا يسيرون في الأرض وينتقلون في أرجائها للتجارة والعيش ، وما يتعلق بالعيش من صيدٍ ورعي .. إما أن يسيروا وَفق منهج معرفي تربوي فهذا كان جديداً عليهم ، وكان هذا المنهج الجديد يأخذهم به ، وهو يأخذ بأيديهم من سفح الجاهلية في الطريق الصاعد إلى القمة السامقة التي بلغوا إليها في النهاية .

« لقد كان تفسير التاريخ الإنساني وَفق قواعد منهجية كهذه التي كان القرآن يوجه إليها العرب ، ووَفق سنن مطردة تتحقق آثارها كلما تحققت أسبابها ـ بإذن الله ـ ويستطيع الناس ملاحظتها وبناء تصوراتهم للمقدمات والنتائج عليها ، ومعرفة مراحلها وأطوارها ، كان هذا المنهج برمته في تفسير التاريخ شيئاً جديداً على العقل البشري كله في ذلك الزمان ؛ إذ كان قصارى ما يروى من التاريخ وما يدوّن من الأخبار مجرد

مشاهدات أو روايات عن الأحداث والعادات والناس لا يربط بينها منهج تحليلي أو تكويني يحدّد الترابط بين الأحداث ، كما يحدّد الترابط بين المقدمات والنتائج وبين المراحل والأطوار ، فجاء المنهج القرآني ينقل البشرية إلى هذا الأفق ويشرح لهم منهج النظر في التاريخ الإنساني ، وهذا المنهج ليس مرحلة في طرائق الفكر والمعرفة . إنما هو (المنهج) الذي يملك وحده إعطاء التفسير الصحيح للتاريخ الإنساني »[٢] .

ويزيد هذا النصّ أهمية أن سيّد يهمّشه بهذه العبارة « يراجع التفسير الإسلامي للتاريخ » في كتاب « خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته ، القسم الثاني » .

إذن فإن من بين فصول القسم الثاني من كتاب « خصائص التصور الإسلامي ومقوماته » الذي لم يتح له النشر لحدّ الآن ، فصل عن التفسير الإسلامي للتاريخ .

وإذا كان هذا الفصل ذو الأهمية الخاصة في فكر سيّد التاريخي قد ضاع مع الكتاب الأم الذي يضمّه بين جناحيه ، فإن بمقدورنا – لحسن الحظ – أن نعثر على معطيات سيّد التفسيرية للتاريخ ، على مساحات واسعة منها بعبارة أدقّ ، في كتابه الكبير (الظلال) ، تماماً كما أن بمقدورنا – لحسن الحظ كذلك – أن نعثر في (الظلال) نفسه على مساحات واسعة من كتابه الضائع المهم الآخر (في ظلال السيرة) . ونحن نستطيع أن نؤكد هذا بالنظر ما يتضمنه (الظلال) من مادة غنية في الحقلين : التفسير ، والسيرة ، وبالقياس – كذلك – على مساحات الأخذ والعطاء الواسعة بين (الظلال) وبين كتاب قيّم آخر أتيح له أن يرى النور ، وأن يلعب دوره – كذلك – في الختم على مصير سيّد بما يضعه في صفّ الشهداء والقديسين : كتاب (معالم على الطريق) .

وثمة ما يتحتم أن يشار إليه هنا هو أن سيد في القسم الأول المنشور من كتابه (خصائص التصور الإسلامي ومقوّماته) والذي يبلور فيه الخصائص الأساسية للتصوّر الإسلامي ، إنما يرفد في الوقت نفسه الرؤية الإسلامية لتفسير التاريخ ويضع الكثير من أسسها النظرية ، قبل أن يدلف في القسم الثاني ، غير المنشور ، إلى الموضوع فيمسّه من قريب .

مهما يكن من أمر فإننا نجد في النصّ السابق تأكيداً على إحدى المقولات الأساسية في التفسير الإسلامي للتاريخ ، ترتبط بمنهج التفسير وتكتسب أهميتها من هذا الارتباط ، وهى أن القرآن الكريم يطرح لأول مرة في حقل الفكر التاريخي ، عبر مسيرته الطويلة ، مسألة الارتباط المحتوم بين المقدمات والنتائج في مجرى

الوقائع التاريخية ، وأن حركة التاريخ لا تمضي عبثاً وعلى غير هدى ، وإنما تحكمها سنن ونواميس وقوانين ترتب المصائر على اجتماع حشد من الوقائع والأحداث ، وتجعل من توجّه الفعل التاريخي بهذا الاتجاه أو ذاك ، أمراً محتوماً .

ليس ثمة عشوائية في مجرى التحقق التاريخي إنما هنالك النهايات التي تترتب بالحقّ والقسطاس على بداياتها القريبة والبعيدة ، ويكون الجزاء – دائماً – من جنس العمل ، فلا تطيش السهام ولا يغدو التاريخ مسرحاً عبثياً يقوم اللامعقول بدور البطولة فيه .

إن أحداً من روّاد الفكر التاريخي لم يقل بهذا قبل كتاب الله المعجز ، على كثرة ما كتب من دراسات تاريخية وما دبّج من أبحاث ومطولات ، وإن أحداً من رواد الفكر التاريخي لم يقل بهذا بعد مرور عدة قرون على تأكيدات القرآن ، ولقد جاء ابن خلدون لكي يقول هذا في « مقدمته » **ولكن بعد ما يقرب من ثمانية** قرون ، وهو لشدة دهشته لاكتشاف ناموسية الحركة التاريخية من بين رفاق البحث التاريخي عبر القرون ، لم يشر إلى أن القرآن الكريم هو الذي فتح الطريق وأشار في حشود آياته البينات إلى هذه الحقيقة الخطيرة في تحليل الصيرورة التاريخية .

وقرون أخرى كان عليها أن تمضي قبل أن يأتي من يواصل الطريق الذي اعتقد ابن خلدون – خطأ – أنه شقّه لأول مرة .

إن هذه الرؤية المنهجية البكر في فهم التاريخ والتعامل معه لهي واحدة من عجائب القرآن التي لا تنقضي ، وإن القول بها ، أو الكشف عنها ، أو التأكيد عليها في بيئة فكرية لم تكن قد بلغت النضج الذي يؤهلها لإفراز مقولات كهذه ، كما يتوهم الماديون ، ليدل بوضوح على الصيغة الفوقية التي يتسم بها كتاب الله ، وعلى الانفصال المحتوم – إذا صحّ التعبير – بين معطيات الله الشاملة وبين أفكار الناس الجزئية ، القاصرة ، المحدودة .. « والذين يأخذهم الدهش والعجب – يقول سيد – للنقلة الهائلة التي انتقل إليها العرب في خلال ربع قرن من الزمان على عهد الرسالة المحمدية ، وهي فترة لا تكفي إطلاقاً لحدوث تطور فجائي في الأوضاع الاقتصادية ، سيرتفع عنهم الدهش ويزول العجب لو أنهم حوّلوا انتباههم من البحث في العوامل الاقتصادية ، ليبحثوا عن السرّ في هذا المنهج الرباني الجديد الذي جاءهم به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله العليم الخبير . ففي هذا المنهج تكمن المعجزة وفيه يكمن السرّ الذي يبحثون عنه طويلاً عند الإله الزائف الذي أقامته المادية حديثاً : إله الاقتصاد . وإلاّ فأين هو التحوّل الاقتصادي المفاجىء في الجزيرة العربية

الذي يُنشىء من : التصورات الإعتقادية ، ونظام الحكم ، ومناهج الفكر ، وقيم الأخلاق ، وآماد المعرفـة ، وأوضاع المجتمع :– كلّ هذا الذي نشأ في ربع قرن من الزمان ؟ »[٣].

* * *

في ختام تفسير سيد لهذه الآية ذات الدلائل ﴿ **ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين** ﴾[٤]، ينفذ سيّد إلى الرؤية الإسلامية لتفسير التاريخ ، سيما وأن منطوق هذه الآية يتصادى مع حشود من الآيات والمقاطع القرآنية عبر كتاب الله من أقصاه إلى أقصاه ؛ فهو من ثَم منطوق مؤكد ، يملك ثقله الكبير ودلالته التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. إن هذا النص في القرآن ﴿ **فأهلكناهم بذنوبهم** ﴾ ، وما يماثله ، وهو يتكرر كثيراً في القرآن الكريم :– إنما يقرر حقيقة أن الذنوب تهلك أصحابها ، وأن الله هو الذي يهلك المذنبين بذنوبهم ،وأن هذه سنة ماضية – ولو لم يراها فرد في عمره القصير ، أو جيل في أجله المحدود – ولكنها سنة تصير إليها الأمم حين تفشو فيها الذنوب ، وحين تقوم حياتها على الذنوب ؛ هذه الحقيقة جانب من التفسير الإسلامي للتاريخ ، فإن هلاك الأجيال واستخلاف الأجيال من عوامله : فعل الذنوب في أجسام الأمم وتأثيرها في انتشار حالة تنتهي إلى الدمار ، إما بقارعة من الله عاجلة – كما كان يحدث في التاريخ القديم – وأما بالانحلال البطيء الفطري الطبيعي الذي يسري في كيان الأمم – مع الزمن – وهي توغل في متاهة الذنوب .

« وأمامنا في التاريخ القريب نسبياً الشواهد الكافية على فعل الانحلال الأخلاقي والدعارة الفاشية ، واتخاذ المرأة فتنة وزينة ، والترف والرخاوة والتلهّي بالنعم . أمامنا الشواهد الكافية من فعل هذا كله في انهيار الإغريـق والرومـان – وقـد أصبحـوا أحاديث – وفي الانهيار الذي تتجلى أوائله وتلوح نهايته في الأفق في أمم معاصرة كفرنسا وإنجلترا – كذلك – على الرغم من القوة الظاهرة والثراء العريض » .

« إن التفسير الماديّ للتاريخ يحذف هذا الجانب حذفاً باتاً من تفسيره لأطوار الأمم وأحداث التاريخ ، ذلك أن وجهته ابتداء هي استبعاد العنصر الأخلاقي من الحياة ، واستبعاد القاعدة الاعتقادية التي يقوم عليها ، ولكن هذا التفسير يضطر إلى مماحكات مضحكة في تفسير أحداث وأطوار في حياة البشرية لا سبيل إلى تفسيرهـا إلا على أساس القاعـدة الاعتقادية » .

« والتفسير الإسلامي بشموله وجدّيته

وصدقه وواقعيته ، لا يغفل أثر العناصر المادية – التي يجعلها التفسير المادي هي كل شيء – ولكنه يعطيها مكانها الذي تستحقه في رقعة الحياة العريضة ، ويبرز العناصر الفعالة الأخرى التي لا ينكرها إلا أصحاب العناد الصفيق لواقعيات الوجود .. يبرز قدر الله من وراء كل شيء ، ويبرز التغير الداخلي في الضمائر والمشاعر والعقائد والتصورات ، ويبرز السلوك الواقعي والعنصر الأخلاقي ، ولا يغفل عاملاً واحداً من العوامل التي تجري بها سنة الله في الحياة »(٥) .

إن سيد يؤكد في هذا العرض جملة أمور عن التفسير الإسلامي للتاريخ ، وهو يقوم بتنفيذ هذا (التفسير) في تعامله مع الآية المذكورة : ناموسية الحركة التاريخية ، المساحة الكبيرة التي تحتلها القيم الخلقية في الصيرورة التاريخية ، انكماش التفسير المادي للتاريخ برفضه هذه القيم ، والقاعدة الاعتقادية التي تقوم عليها هذه القيم ، واضطراره – أحياناً – إلى اعتماد « المماحكات المضحكة » في تفسير أحداث وأطوار في تاريخ البشرية لا سبيل إلى تفسيرها إلا على أساس القاعدة الاعتقادية .. شمولية التفسير الإسلامي – بالتالي – وصدقه وواقعيته . فهناك اعتراف بالعناصر المادية ضمن المساحة التي تشغلها فعلاً في صياغة الواقعة التاريخية ، وهناك – أيضاً – سائر العناصر الفعالة الأخرى التي ليس إنكارها من العلم في شيء : قدر الله ، التغير الداخلي في الضمائر والمشاعر والعقائد والتصورات ، السلوك الواقعي والعنصر الأخلاقي .

إنها جميعاً تصنع التاريخ ، وبدون اعتمادها جميعاً لا يمكن تفسير التاريخ ، تلك هي شمولية الرؤية الإسلامية وجديتها وصدقها وواقعيتها .

إن سيد ما إن تتهيأ له الفرصة لتقديم عرض نقدي مقارن بين تفسير الإسلام وتفاسير الوضّاعين ، وبخاصة طبقة الماديين منهم ، إلّا انتهزها لكي يبيّن المدى الواسع في القدرة على الاستشراف بالنسبة للموقف الإسلامي والحفر الضيّقة التي تختنق فيها الرؤى والتفاسير الوضعية .

* * *

وعبر (الظلال) ذي الثلاثين جزءً نستطيع أن نضع أيدينا على مساحات واسعة مما يمس التفسير الإسلامي للتاريخ من قريب أو بعيد ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، فما ثم من مسألة لها علاقة بالموضوع إلا ونجد سيّد يقول كلمته فيها من خلال تفسيره لهذا المقطع أو ذاك ، ولهذه الآية أو تلك ، ومن خلال مقدماته **التحليلية الخصبة لسور القرآن وبخاصة تلك** التي تحدثت عن وقائع تاريخية مما شهده عصر الرسالة .

إن سيد يحدثنا عن القدر والحرية ، عن

البعد الغيبي ، عن دور الإنسان في صياغة الحدث التاريخي ، عن تركيب الإنسان ومزاياه ومثالبه ، عن الفردية والجماعية ، عن تهيئة العالم لاستقبال الإنسان .. عن خلق آدم وشروط الخلق ، والغاية النهائية منه ، عن استخلاف الإنسان في الأرض وطبيعة الدور الذي يتحتم أن ينفذه فيها ، عن تسخير العالم والطبيعة والأشياء لمهمة الإنسان ، عن الصراع الذي يلفّ الجزئيات والذرات والمخلوقات والأجرام فيحركها ويدفع بها إلى الأمام ، عن الشروط التي تمكن التجربة التاريخية من الديمومة والتواصل ، ونقائضها التي تقودها إلى التفكك والانهيار ، عن التغيير الذاتي الذي هو مفتاح الحركة التاريخية والذي يتحقق بالصيغ التي تختلف كلية عن صيغ التفاسير الوضعية وعلى رأسها المادية التاريخية .

وغير هذه الخطوط العريضة ، مسائل (فرعية) أخرى كثيرة يغرسها سيّد في (الظلال) لكي ترفد التصوّر الشامل للتفسير الإسلامي للتاريخ .

يمكن القول – بشكل عام :– إن نقاط الارتكاز التي يمكن وضع اليد عليها بحثاً عن النسيج التفسيري التاريخي في (الظلال) هي تلك السور التي تنزلت مساحات واسعة منها لكي تتحدث عن هذه المعركة أو تلك من معارك عصر الرسالة فتغطي جانباً من مجرياتها ، وتلامس أحداثها ، وتعلّق على وقائعها لكي تمنح الجماعة الإسلامية خبرات حية مستمدة من صميم التجربة التي يصنعونها ويعيشونها .

وهذه السور هي وَفق التسلسل التاريخي للأحداث التي تعاملت معها : الأنفال (عن معركة بدر) ، آل عمران (عن معركة أحد) ، الحشر (عن معركة بني النضير) ، الأحزاب (عن معركة الخندق) ، الفتح (عن صلح الحديبية) ، والتوبة (عن معركة تبوك) .

طبعاً ، إن هناك قطعاً أخرى عن أحداث السيرة وقائعها منبثة في ثنايا القرآن ، ولكننا نشير هنا إلى المساحات الأوسع فحسب .

* * *

في تفسيره لسورة الأنفال ، باعتبارها أول معركة حاسمة بين الإيمان والكفر ، يقف سيد طويلاً لطرح وتحليل نظرية الجهاد الإسلامي فيخصص لها أربعاً وثلاثين صفحة شكلت فيما بعد موضوعاً مستقلاً في كتاب (المعالم) ، وقد اقتبس خلالها قطعة واسعة من كتاب أبي الأعلى المودودي (الجهاد في سبيل الله) ، كما أنه اعتمد في البداية على ذلك التلخيص الذي قدمه الإمام ابن القيم عن سياق الجهاد في الإسلام في (زاد المعاد) .

ويكاد يكون هذا التحليل للجهاد أدق تحليل لذلك المبدأ الإسلامي الخطير ، وأكثرها نفاذاً ، وأشملها رؤية ، وأقدرها

على استكناه الروح الحقيقية التي تسري في نسيج هذه الفاعلية ودمها وعصبها وشرايينها ، مستمدة من الرؤية القرآنية ومعطيات السيرة ، بعيداً عن الإسقاطات الخاطئة المضللة التي ألحقت بالجهاد فيما بعد مكراً أو جهلاً ...

والجهاد ، على ذلك ، واحداً من المفاتيح الكبيرة التي (تفسّر) الكثير من وقائع التاريخ ، وتلقي الضوء على معطياته وهي تنمو وتتطور ، أو تنكمش وتضمحل وتزول ... ليس تاريخ الرسالة وحدها ، ولا تاريخ عصر الراشدين وحده ، ولكنه كل تاريخ تكون فيه مواجهة بين الإسلام والخصوم .

ولن يتسع المجال هنا بطبيعة الحال لاستعراض ، أو حتى لتلخيص هذا المنظور المتماسك لمفهوم الجهاد ويكفي أن نحيل القارىء إليه[٦] .

يمضي سيّد بعد ذلك لكي يستعرض وقائع معركة بدر وملابساتها من أجل تهيئة الأرضية التي سيقيم عليها تفسيره للمعطيات القرآنية عن هذا الحدث الحاسم (وسنرجع إلى ذلك مرة أخرى لدى الحديث عن معطيات سيد كباحث في التاريخ الإسلامي) . ثم يختم استعراضه ذاك بقوله : « في هذه الغزوة التي أجملنا عرضنها بقدر المستطاع ، نزلت سورة الأنفال ، نزلت تعرض وقائع الغزوة الظاهرة ، وتعرض وراءها فعل القدرة المدبرة ، وتكشف عن قدر الله وتدبيره في وقائع الغزوة ، وفيما وراءها من خط سير التاريخ البشري كله .. »[٧] .

وكعادته عبر منهجه التفسيري ذي الرؤية الشمولية يقدم الرجل عرضاً للخطوط الرئيسية للسورة ثم يختتم العرض بقوله : « لقد كانت هذه الغزوة هي أول وقعة كبيرة لقي فيها المسلمون أعداءهم من المشركين ، فهزموهم تلك الهزيمة الكبيرة ؛ ولكن المسلمين لم يكونوا قد خرجوا لهذه الغاية ، لقد كانوا إنما خرجوا ليأخذوا الطريق على قافلة قريش الذين أخرجوا المهاجرين من ديارهم وأموالهم ، فأراد الله للعصبة المسلمة غير ما أرادت لنفسها من الغنيمة ؛ أراد الله لها أن تنفلت منها القافلة وأن تلقى عدوها من عتاة قريش الذين جمدوا الدعوة في مكة ، ومكروا مكرهم لقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما بلغوا بأصحابه الذين تابعوه على الهدى غاية التعذيب والتنكيل والأذى . لقد أراد الله سبحانه أن تكون هذه الوقعة فرقاناً بين الحق والباطل ، وفرقاناً في خط سير التاريخ الإسلامي ، ومن ثم فرقاناً في خط سير التاريخ الإنساني ، وأراد أن يظهر فيها الآماد البعيدة بين تدبير البشر لأنفسهم فيما يحسبونه الخير لهم ، وتدبير رب البشر لهم ولو كرهوه في أول الأمر . كما أراد أن تتعلم العصبة المؤمنة عوامل النصر وعوامل الهزيمة

وتتلقاها مباشرة من يد ربها ووليها وهي في ميدان المعركة وأمام مشاهدها .

« وتضمنت السورة التوجيهات الموحية إلى هذه المعاني الكبيرة .. مصوغة في أسلوب التوجيه المربّي الذي ينشيء التصور الاعتقادي ويجعله هو المحرك الأول والأكبر في النشاط الإنساني ؛ وهذه سمة المنهج القرآني في عرض الأحداث وتوجيهها .. واستطرد السياق أحياناً إلى صور من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وحياة أصحابه في مكة ، وهم قلة مستضعفون في الأرض ، يخافون أن يتخطفهم الناس . ذلك ليذكروا فضل الله عليهم في ساعة النصر ، ويعلموا أنهم إنما سينصرون بنصر الله وبهذا الدين الذي آثروه على المال والحياة وإلى صور من حياة المشركين قبل هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعدها ، وإلى أمثلة من مصائر الكافرين من قبل **كدأب آل فرعون والذين من قبلهم** لتقرير سنة الله التي لا تتخلف في الانتصار لأوليائه والتدمير على أعدائه »[٨] .

فهاهنا نضع أيدينا على بعض الخيوط التي تسهم في نسيج التفسير الإسلامي للتاريخ : رؤية الله سبحانه ورؤية الإنسان ، فعل الله سبحانه في التاريخ وفعل الإنسان ، عوامل النصر وعوامل الهزيمة ، العقيدة كمحرك للواقعة التاريخية ، مصائر المؤمنين ومصائر الكافرين في العالم ، القوى المنظورة والقوى الغيبية في صياغة التاريخ ، السنن الإلهية التي لا تتغير ولا تتبدل كلما اجتمعت الأسباب .

فمن خلال هذه المعركة الفاصلة التي لم تتعد الساعات ، أراد القرآن الكريم أن يعلم الجماعة المؤمنة الكثيرَ من مبادىء الحركة التاريخية وقوانينها ؛ لكي يعرفوا كيف يسوقونها – بإرادة الله – صوب الهدى المرتجى ؛ ولكي يكونوا أكثر قدرة على تغيير خرائط العالم وإعادة صياغته من جديد كيلا تكون فتنة ويكون الدين لله .

وشتان بين جماعة تعرف مبادىء وقوانين الحركة التاريخية ، وتتوافق معها ، وتبني عليها ، وتختزل الوقت والطاقة وصولاً إلى الهدف ، وبين جماعة أخرى تجهل هذه المبادىء فترتطم بها ، ولا تستفيد من عطائها ، فتطيل على نفسها الطريق ، وتستنفد من طاقتها ووقتها شيئاً أكبر بكثير من الحجم المطلوب ، وقد لا تصل إلى هدفها أبداً .

إن الماركسيين يصرّون – خطـأ واستكباراً – على أنهم هم الذين اكتشفوا قوانين الحركة التاريخية ، فسعوا إلى استغلالها لحسابهم من أجل التعجيل والتسريع بتحقيق أهدافهم . لكننا نجد هنا ما يضرب هذه المقولة الخاطئة ، ويبيّن للناس كيف أراد القرآن الكريم أن يمنحهم وعياً أعمق بهذه القوانين ليمكنهم من تنفيذ برامجهم وتثبيت وجودهم العقيدي في العالم .

إن سيد ، عبر تفسيره لسورة الأنفال يقفنا أمام حشد من تلك القوانين :

١ - الأسباب وحدها لا تنشىء النتائج ، إنما هنالك ما يفوقها فاعلية ، بل ما يحيط بها ويمنحها القدرة على العمل : إنه قدر الله .

والاتكال على الله والتسليم بقدره لا يمنع - مطلقاً - اتخاذ الأسباب ؛ فإنهما متكاملان متناغمان متواصلان ، وليسا - كما يتصور البعض متعارضين - متقاطعين ومتضادين .

والقوانين الطبيعية لا تملك حتميتها المستقلة ، المنظورة ، فيما ينفى قدر الله وغيبه ، فإن التحليل العلمي نفسه يقود إلى تأكيد هذا الغيب في صميم الطبيعة ، وفي تركيب قوانينها العاملة . وإن تجاوز الاستسلام للأسباب الظاهرة هو الفعل التاريخي والعقيدي الوحيد الذي يحرر الإنسان ويمكنه ، في الوقت نفسه ، من صياغة وجوده ومصيره بما يشبه القفزات ، إنه ليس ثمة (عبودية) أبداً لغير الله : لا للأسباب الحتمية ولا لإرادة الطبيعة ولا لغيرها من المسميات .

وذلك هو ملمح أساسي أصيل يفرق بين التفسير الإسلامي للتاريخ وبين غيره من تفاسير الكهنة والوضّاعين . ولنتابع بعض التفاصيل مما يريد سيّد أن يقوله : «ليس الاتكال على الله وحده بمانع من اتخاذ الأسباب . فالمؤمن يتخذ الأسباب من باب الإيمان بالله وطاعته فيما أمر به من اتّخاذها ، ولكنه لا يجعل الأسباب هي التي تنشيء النتائج ، فيتكل عليها ؛ إن الذي ينشىء النتائج - كما ينشىء الأسباب - هو قدر الله ، ولا علاقة بين السبب والنتيجة في شعور المؤمن : اتخاذ السبب عبادة بالطاعة ، وتحقق النتيجة قدر من الله مستقل عن السبب لا يقدر عليه إلّا الله ؛ وبذلك يتحرر شعور المؤمن من التعبد للأسباب والتعلق بها ، وفي الوقت ذاته هو يستوفيها بقدر طاقته لينال ثواب طاعة الله على استيفائها .

« ولقد ظلت الجاهلية (العلمية !) الحديثة تلح فيما تسميه (حتمية القوانين الطبيعية) ؛ وذلك لتنفي (قدر الله)، وتنفي (غيب الله) حتى وقفت في النهاية عن طريق وسائلها وتجاربها ذاتها أمامَ غيب الله وقدر الله وقفة العاجز عن التنبؤ الحتمي ، ولجأت إلى نظرية (الاحتمال) في عالم المادة ؛ فكل ما كان حتمياً صار احتمالياً ، وبقى الغيب سرّاً مختوماً ، وبقي قدر الله هو الحقيقة الوحيدة المستيقنة ، وبقي قول الله سبحانه ﴿ **لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا** ﴾ هو القانون الحتمي الوحيد الذي يتحدّث بصدق عن طلاقة المشيئة الإلهية من وراء القوانين الكونية التي يدبر الله بها هذا الكون بقدره النافذ الطليق .

« .. هذه هي النقلة الضخمة التي ينقلها الاعتقاد الإسلامي للقلب البشري وللعقل البشري أيضاً ـ النقلة التي تخبطت الجاهلية الحديثة ثلاث قرون لتصل إلى أولى مراحلها من الناحية العقلية ، ولم تصل إلى شيء منها في الناحية الشعورية ، وما يترتب عليها من نتائج عملية خطيرة في التعامل مع قدر الله ، والتعامل مع الأسباب والقوى الظاهرية ؛ إنها نقلة التحرر العقلي ، والتحرر الشعوري ، والتحرر السياسي ، والتحرر الاجتماعي ، والتحرر الأخلاقي ، إلى آخر أشكال التحرر وأوضاعه وما يمكن أن يتحرر (الإنسان) أصلاً إذا بقي عبداً للأسباب (الحتمية) وما وراءها من عبوديته لإرادة الناس أو عبوديته لإرادة (الطبيعة) ، فكل (حتمية) غير إرادة الله وقدره هي قاعدة العبودية لغير الله وقدره .. والتصور الاعتقادي في الإسلام كل متكامل ، ثم هو بدوره كل متكامل مع الصورة الواقعية التي يريدها هذا الدين لحياة الناس »[٩].

٢ – أن النتائج التاريخية لا تأتي بالتمني ، ولكن بالجهد والجهاد وبالمعاناة في عالم الواقع وفي ميدان القتال .

وأن النصر ليس بالعدد ولا بالعدة وحدهما ، ولكنه بمقدار الاتصال بالله والاستمداد من قوته .

وأنه ليس كل ما يريده الناس خيراً لأنفسهم ، فهناك من وراء رؤية الإنسان المحدودة ، رؤية شاملة مطلقة قد تختار لهم ما لا يشتهون ولكنها تسوقهم إلى المصائر التي يتمنون **﴿ فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيرا ﴾**[١٠].

« لقد أراد الله – لمعركة بدر – أن تكون ملحمة لا غنيمة (كما تمنى المسلمون قبل وقوعها) وأن تكون موقعة بين الحق والباطل ، ليحق الحق ويثبته ويبطل الباطل ويزهقه ، وأراد أن يقطع دابر الكافرين .. ويمكن للعصبة المسلمة التي تعيش بمنهج الله ، وتنطلق به لتقرير ألوهية الله في الأرض وتحطيم طاغوت الطواغيت ، وأراد أن يكون هذا التمكين عن استحقاق لا عن جزاف ، وبالجهد والجهاد ، وبتكاليف الجهاد ومعاناته في عالم الواقع وفي ميدان القتال .

« نعم. لقد أراد الله للعصبة المسلمة أن تصبح أمة ، وأن تصبح دولة ، وأن يصبح لها قوّة وسلطان . وأراد لها أن تقيس قوتها الحقيقية إلى قوة أعدائها فترجح ببعض قوتها على قوة أعدائها ! وأن تعلم أن النصر ليس بالعدد وليس بالعُدة ، وليس بالمال والخيل والزاد ، إنما هو بمقدار اتصال القلوب بقوة الله التي لا تقف لها قوة العبادة وأن يكون هذا كله عن تجربة واقعية ، لا عن مجرد تصور واعتقاد قلبي ..

« فأين ما أرادته العصبة المسلمة لنفسها

مما أراده الله لها ؛ لقد كانت تمضي وكانت لهم قافلة أبي سفيان – قصة غنيمة ، قصة قوم أغاروا على قافلة فغنموها ؛ فأما بدر فقد مضت في التاريخ كله قصة عقيدة ، قصة نصر حاسم وفرقان بين الحقّ والباطل . قصة انتصار الحق على أعدائه المدجّجين بالسلاح المزودين بكل زاد ، الحق في قلة من العدد ، وضعف في الزاد والراحلة ، قصة انتصار القلوب حين تتصل بالله ، وحين تتخلص من ضعفها الذاتي ؛ بل قصة انتصار حفنة من القلوب من بينها الكارهون للقتال ! ولكنها بقيتها الثابتة المستعلية على الواقع المادى ، وبيقينها في حقيقة القوى وصحة موازينها ، قلبت ميزان الظاهر فإذا الحق راجح غالب .. »(١١) .

٣ – أن الإنسان المؤمن ليس وحده في الساحة ، فهنالك قوى أخرى قد تكون منظورة حيناً ، غير مرئية حيناً آخر ، تبعث بها إرادة الله سبحانه لكي تعين الجماعة المؤمنة على تحقيق النصر والاقتراب من الأهداف .

وإن مقولة فاعلية وسائل الإنتاج ، والقدرات اللامحدودة للقوى المادية ، ليس سوى خرافة تنبثق عن رؤية نسبية محدودة قاصرة لما يجرى في ساحة الكون والعالم والحياة **﴿ وما يعلم جنود ربك إلا هو ﴾**(١٢) .

إن المعركة كلها تدار بأمر الله ومشيئته ، وتدبيره وقدره ، وتسير بجند الله وتوجيهه ؛ إن الله لم يترك العصبة المسلمة وحدها في ذلك اليوم ، وهي قلة والأعداء كثرة؛ وإن أمر هذه العصبة وأمر هذا الدين قد شارك فيه الملأ الأعلى مشاركة فعلية على النحو الذي يصفه الله – سبحانه – في كلماته ..

« لقد استجاب لهم ربهم وهم يستغيثون ، وأنبأهم أنه ممدهم بألف من الملائكة مردفين .. لقد كان حسب المسلمين أن يبذلوا ما في طوقهم فلا يستبقوا منه بقية ، وأن يغالبوا الهزة الأولى التي أصابت بعضهم في مواجهة الخطر الواقعي وأن يمضوا في طاعة أمر الله واثقين بنصر الله ، كان حسبهم هذا لينتهي دورهم ويجيء دور القدرة التي تصرفهم وتدبرهم .. وأنه لحسب العصبة أن تشعر أن جند الله معها لتطمئن قلوبها وتثبت في المعركة ، ثم يجيء النصر من عند الله وحده .. »(١٣) .

٤ – أنه ليس من قبيل الصدف والفلتات أن ينصر الله العصبة المؤمنة ، وأن يسلط على أعدائها الرعب وينتهي بها إلى الهزيمة ، فتلك هي سنة الحياة ، وذلك هو واحد من أشد قوانين التاريخ ديمومة وثباتا . وإنه بمجرد أن نستعرض مسيرة الصراع بين الأنبياء عليهم السلام وأصحابهم ، وبين خصومهم ومعارضيهم تتبين لنا ناموسية

الحركة التاريخية التي تؤول إلى انتصار الإيمان على الكفر .

« إنها ليست فلتة عارضة ، ولا مصادفة عابرة ، أن ينصر الله العصبة المسلمة ، وأن يسلط على أعدائها الرعب والملائكة مع العصبة المؤمنة ، إنما ذلك لأنهم شاقوا الله ورسوله ، فاتخذوا لهم شقاً غير شق الله ورسوله وصفاً غير صف الله ورسوله ، ووقفوا موقف الخُلْف والمشاقة هذا ، يصدّون عن سبيل الله ويحولون دون منهج الله للحياة ».

« قاعدة وسنة ، لا فلتة ولا مصادفة ؛ قاعدة وسنة أنه حيثما انطلقت العصبة المسلمة في الأرض لتقرير ألوهية الله وحده ، وإقامة منهج الله وحده ، ثم وقف منها عدوّ لها موقف المشاقة لله ورسوله ، كان التثبيت والنصر للعصبة المسلمة ، وكان الرعب والهزيمة للذين يشاقّون الله ورسوله ، ما استقامت العصبة المسلمة على الطريق ، واطمأنت إلى ربها وتوكلت عليه وحده وهي تقطع الطريق ... »[(١٤)] .

« إن الله سبحانه لا يكل الناس إلى فلتات عابرة ولا إلى جزاف لا ضابط له ، إنما هي سنته يُمضي بها قدره . وما أصاب المشركين في يوم بدر هو ما يصيب المشركين في كل وقت وقد أصاب آل فرعون والذين من قبلهم ...»[(١٥)] .

٥ – والإنسان في التصور الإسلامي للتاريخ عنصر إيجابي في صياغة المصير ، وهو يملك في أية لحظة القدرة على التغيير ، فهو – من ثَم – ليس مجرد أداة لما تسميه المذاهب الوضعية (الحتميات التاريخية) تفعل به ما تشاء ؛ إن الإنسان أقدر وأكرم من هذا بكثير .

وفي تفسيره للآية ﴿ **ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾[(١٦)] ، يقول سيّد : « إنه من جانب ، يقرر عدل الله في معاملة العباد ، فلا يسلبهم نعمة وهبهم إياها إلّا بعد أن يغيروا نواياهم ، ويبدلوا سلوكهم ، ويقلبوا أوضاعهم ، ويستحقوا أن يغير ما بهم مما أعطاهم إياه للابتلاء والاختبار من النعمة التي لم يقدروها ولم يشكروها . وفي الجانب الآخر يكرم هذا المخلوق الإنساني أكبر تكريم ، حين يجعل قدر الله به ينفذ ويجري عن طريق حركة هذا الإنسان وعمله ، ويجعل التغيير القدري في حياة الناس مبنياً على التغيير الواقعي في قلوبهم ونواياهم ، وسلوكهم وعملهم وأوضاعهم التي يختارونها لأنفسهم . ومن الجانب الثالث يلقي تبعة عظيمة – تقابل التكريم العظيم – على هذا الكائن . فهو يملك أن يستبقي نعمة الله عليه ويملك أن يزاد عليها إذا هو عرف فشكر ، كما يملك أن يزيل هذه النعمة عنه إذا هو أنكر فبطر وانحرفت نواياه فانحرفت خطاه .

« وهذه الحقيقة الكبيرة تمثل جانباً من

جوانب (التصور الإسلامي لحقيقة الإنسان وعلاقة قدر الله به في هذا الوجود ، وعلاقته هو بهذا الكون وما يجري فيه . ومن هذا الجانب يتبين تقدير هذا الكائن في ميزان الله ، وتكريمه بهذا التقدير ، كما تتبين فاعلية الإنسان في مصير نفسه وفي مصير الأحداث من حوله ، فيبدو عنصراً إيجابياً في صياغة هذا المصير – بإذن الله وقدره الذي يجري من خلال حركته وعمله ونيته وسلوكه ، وتنتفي عنه تلك السلبية الذليلة التي تعرضها عليه المذاهب المادية التي تصوره عنصراً سلبياً إزاء الحتميات الجبارة : حتمية الاقتصاد ، وحتمية التاريخ ، وحتمية التطور .. إلى آخر الحتميات التي ليس للكائن الإنساني إزاءها حول ولا قوة ، ولا يملك إلّا الخضوع المطلق لما تعرضه عليه وهو ضائع خانع مذلول . كذلك تصور هذه الحقيقة ذلك التلازم بين العمل والجزاء في حياة هذا الكائن ونشاطه ، وتصور عدل الله المطلق في جعل هذا التلازم سنة من سننه يجري بها قدره ولا يظلم فيها عبد من عبيده .. »[١٧] .

٦ – في التفاسير الوضعية للتاريخ كان الشعار في معظم الأحيان هو (الغاية تبرر الواسطة) ، وكان بمقدور البطل في التفسير المثالي لهيجل أن يفعل ما يشاء ، وأن يتجاوز القيم الخلقية ويسحق الزهرات البيضاء ؛ لأنه لا يفعل أكثر من الاستجابة لنداء العقل الكلّي من أجل التقدم . وما كانت النازية والفاشية في نهاية الأمر إلّا ثمرة مُرة لهذا التصور المخطوء ، ولقد وجدنا في فلسفة هيجل الكثير من المبررات والحجج والأسانيد . وكان بمقدور (الطبقة) في التفسير المادى لماركس وإنجلز أن تفعل ما تشاء : أن تقتل وتستعبد وتسفك الدماء وتسعى في الأرض فساداً ؛ لأنها لا تفعل أكثر من الاستجابة لمنطق التبدل في وسائل الإنتاج وظروفه ، وما كانت الشيوعية في نهاية الأمر إلا ثمرة مُرة لهذا التصور المخطوء ، ولقد وجدت في فلسفة ماركس وإنجلز ونبوءاتهما وحتمياتهما الكثير من الحجج لتنفيذ أبشع الصيغ للمبدأ الماكيافللي الغربي المعروف : (الغاية تبرر الواسطة) .

في التصور الإسلامي نقف إزاء هذا النداء ﴿ **وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين** ﴾[١٨] .

« إن الإسلام يعاهد ليصون عهده ، فإذا خاف الخيانة من غيره نبذ العهد القائم جهره وعلانيته ، ولم يخن ولم يغدر ، ولم يغش ولم يخدع ، وصارح الآخرين بأنه نفض يده من عهده ، فليس بينه وبينهم أمان . وبذلك يرتفع الإسلام بالبشرية إلى آفاق من الشرف والاستقامة والأمن والطمأنينة ... إنه يريد للبشرية أن تعفّ فلا يبيح الغدر في سبيل الغلب ، وهو يكافح لأسمى الغايات وأشرف المقاصد ،

ولا يسمح للغاية الشريفة أن تستخدم الوسيلة الخسيسة .. إن النفس الإنسانية وَحدة لا تتجزأ ، ومتى استحلت لنفسها وسيلة خسيسة فلا يمكن أن تظل محافظة على غاية شريفة ، وليس مسلماً من يبرر الوسيلة بالغاية ، فهذا المبدأ غريب على الحسّ الإسلامي ؛ لأنه لا انفصال في تكوين النفس البشرية وعالمها بين الوسائل والغايات .. »[١٩].

٧ – والقوة المادية ليست الحكم الأول والأخير في مصير أي صراع ، سواء بحسابات الكم أم النوع ، فإن هنالك – في التفسير الإسلامي للتاريخ – قوة تفوقها وتسوقها في الوقت نفسه ، إنها قوة الإيمان ، توهّج الروح واستنارة الفكر ويقين الفؤاد .

إن المنظور الإسلامي يكسر المعادلات التقليدية لتكافؤ القوى ويصنع معادلة من نوع جديد .. معادلة مركبة من عدة درجات لن يستطيع إدراكها والتعامل بمنطوقها إلّا الذين يصنعونها وينفذونها .. لقد كان الفاتحون الروّاد بعض أولئك الذين تيقنتها نفوسهم ، كانوا في معظم الأحيان الأقل عدداً ولكنهم كانوا في معظم الأحيان يخرجون منتصرين . وبدون إدراك هذا البعد في ميدان الصراع لن يكون بمقدورنا أن نفسّر واحدة من أشد الظواهر التاريخية تأثيراً وتألقاً واتساعاً .. الفتح الإسلامي .

بينما في التفاسير الوضعية يبدو الرقم البسيط المجرد هو الحكم الفصل في المصير ، ولهذا كثيراً ما تعجز عن تفسير ظواهر تاريخية كهذه فتلفق لها الأسباب : **﴿ يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إنْ يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مئة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مئتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين ﴾**[٢٠].

« ويقف الفكر ليستعرض القوة التي لا رادّ لها ولا معقب عليها ، قوة الله القوي العزيز ، وأمامها تلك القوة الضئيلة العاجزة الهزيلة ، التي تتصدى لكتائب الله – فإذا الفرق شاسع والبون بعيد ، وإذا هي معركة مضمونة العاقبة مقررة المصير » .

« فأما تعليل هذا التفاوت فهو ، ﴿ بأنهم قوم لا يفقهون ﴾ .. فما صلة الفقه بالغلب في ظاهر الأمر ؛ إنها صلة حقيقية قوية . إن الفئة المؤمنة إنما تمتاز بأنها تعرف طريقها وتفقه منهجها وتدرك حقيقة وجودها وغايتها . إنها تفقه حقيقة الألوهية وحقيقة العبودية فتفقه أن الألوهية لابدّ أن تتفرد وتستعلي ، وأن العبودية يجب أن تكون لله وحده بلا شريك . وتفقه أنها هي – الأمة المسلمة – المهتدية بهدي الله ، المنطلقة في الأرض بإذن الله لإخراج الناس

من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، وأنها هي المستخلفة عن الله في الأرض ، الممكنة فيها لا لتستعلي هي وتستمتع ولكن لتعلي كلمة الله وتجاهد في سبيله ولتعمر الأرض بالحق وتحكم بين الناس بالقسط .. وكل ذلك فقه يسكب في قلوب العصبة المسلمة النور والثقة والقوة واليقين ، ويدفع بها إلى الجهاد في سبيل الله في قوة وطمأنينة للعاقبة تضاعف القوة ، بينما أعداؤها (قوم لا يفقهون) ، قلوبهم مغلقة ، وبصائرهم مطموسة ، وقوتهم كليلة عاجزة مهما تكن متفوقة ظاهرة ، إنها قوة منقطعة معزولة عن الأصل الكبير .

« وهذه النسبة ، واحد لعشرة ، هي الأصل في ميزان القوى بين المؤمنين الذين يفقهون والكافرين الذين لا يفقهون . وحتى في أضعف حالات المسلمين الصابرين فإن هذه النسبة هي واحدة لاثنين »[(٢١)] .

٨ — أن آصرة التجمع والقاعدة التي ينطلق منها المجتمع الإسلامي ويقوم عليها هي العقيدة ، ليست علاقات الدم ، ولا علاقات الأرض ، ولا علاقات الجنس ، ولا علاقات التاريخ ، ولا علاقات اللغة ، ولا علاقات الاقتصاد ، ولا العلاقات الطبقية ؛ ليست هي القرابة ولا العرقية ولا المصالح الاقتصادية ؛ إنما هي علاقة العقيدة أولاً وأخيراً .

« ولقد كان الإسلام يستهدف من خلال ذلك إبراز (إنسانية الإنسان) ، وتقويتها وتمكينها وإعلاءها على جميع الجوانب الأخرى فى الكائن الإنساني .. إن هذا الكائن يشترك مع الكائنات الحيوانية — بل الكائنات المادية — في صفات توهم أصحاب (الجهالة العلمية) مرة بأنه حيوان كسائر الحيوان ، ومرة بأنه مادة كسائر المواد ؛ ولكن الإنسان مع اشتراكه في هذه (الصفات) مع الحيوان ومع المادة له (خصائص) تميزه وتفرده وتجعل منه كائناً فريداً ، كما اضطر أصحاب (الجهالة العلمية) أخيراً أن يعترفوا والحقائق الواقعية تلوي أعناقهم ليّاً فيضطرون لهذا الاعتراف في غير إخلاص ولا صراحة .

« والإسلام — بمنهجه الرباني — يعمد إلى هذه الخصائص التي تميز (الإنسان) وتفرده بين الخلائق ، فيبرزها وينميها ويعليها . وهو حين يجعل آصرة العقيدة هي قاعدة التجمع العضوي الحركي التي يقيم على أساسها وجود الأمة المسلمة ، إنما يمضي على خطته تلك ، فالعقيدة تتعلق بأعلى ما في (الإنسان من « خصائص ») .

« إنه لا يجعل هذه الأخيرة هي النسب ، ولا اللغة ، ولا الأرض ، ولا الجنس ، ولا اللون ، ولا المصالح ، ولا المصير الأرضي المشترك ، فهذه كلها

أواصر يشترك فيها الحيوان مع الإنسان ، وهي أشبه شيء بأواصر القطيع . أما العقيدة التي تفسر للإنسان وجوده ، ووجود هذا الكون من حوله ، ومصيره ومصير الكون من حوله ، وتردّه إلى ما هو أعلى من هذه المادة وأكبر وأسبق وأبقى ، فهي أمرٌ آخر يتعلق بروحه وإدراكه المميِّز له من سائر الخلائق ، والذي يقرر (إنسانيته) في أعلى مراتبها حيث يخلف وراءه سائر الخلائق » .

« ثم إن هذه الأخيرة - آصرة العقيدة والتصور والفكرة والمنهج - هي آصرة حرة ، يملك الفرد الإنساني اختيارها بمحض إرادته الواعية . فأما أواصر القطيع تلك فهي مفروضة عليه فرضاً ، لم يخترها ولا حيلة له كذلك فيها . إنه لا يملك تغيير نسبه الذي نماه ، ولا تغيير الجنس الذي يتسلسل منه ، ولا تغيير اللون الذي ولد به فهذه كلها أمورٌ قد تقررت في حياته قبل أن يولد ، لم يكن له فيها اختيار . كذلك مولده في أراضى بعينها ، ونطقه بلغة بعينها بحكم هذا المولد ، وارتباطه بمصالح مادية معينة ومصير أراضٍ معين - مادامت هذه هي أواصر تجمعه مع غيره - كلها مسائل عسيرة التغيير ، ومجال (الإرادة الحرة) فيها محدود . ومن أجل هذا كله لا يجعلها الإسلام هي آصرة التجمع الإنساني ؛ فأما العقيدة والتصور والفكرة والمنهج ، فهي مفتوحة دائماً للاختيار الإنساني ، ويملك في كل لحظة أن يعلن فيها اختياره ، وأن يقرر التجمع الذي يريد أن ينتمي إليه بكامل حريته ، فلا يقيده في هذه الحالة قيد من لونه أو لغته أو جنسه أو نسبه أو الأرض التي ولد فيها والمصالح المادية التي تتحول بتحول التجمع الذي يريده ويختاره ، وهنا كرامة الإنسان في التصور الإسلامي .

« ولقد كان من النتائج الواقعية الباهرة للمنهج الإسلامي في هذه القضية :- أن أصبح المجتمع المسلم مجتمعاً مفتوحاً لجميع الأجناس والأقوام والألوان واللغات وأن صبت في بوتقة المجتمع الإسلامي خصائص الأجناس البشرية وكفاياتها وانصهرت في هذه البوتقة وتمازجت وأنشأت مركباً عضوياً فائقاً في فترة تعد نسبياً قصيرة ، وصنعت هذه الكتلة العجيبة المتجانسة المتناسقة حضارة رائعة ضخمة تحوي خلاصة الطاقة البشرية في زمانها مجتمعة ، على بعد المسافات وبطء طرق الاتصال في ذلك الزمان .

« .. لقد اجتمع العربي والفارسي والشامي والمصري والمغربي والتركي والصيني والهندي والروماني والإغريقي والأندونيسي والإغريقي .. إلى آخر الأقوام والأجناس اجتمعوا على قدم المساواة وبآصرة الحب ، وبشعور التطلع إلى وجهة واحدة ، فبذلوا جميعاً أقصى كفاياتهم ، وأبرزوا أعمق خصائص أجناسهم ،

وخصبوا خلاصة تجاربهم الشخصية والقومية والتاريخية في بناء هذا المجتمع الواحد الذي ينتسبون إليه جميعاً على قدم المساواة ، وتجمع فيه بينهم آصرة تتعلق بربهم الواحد ، وتبرز فيها إنسانيتهم ، وحدها بلا عائق ، وهذا ما لم يتجمع قط لأي تجمع آخر على مدار التاريخ » .

« لقد كان أشهر تجمع بشري في التاريخ القديم هو تجمع الإمبراطورية الرومانية مثلاً . فقد ضمَّت بالفعل أجناساً متعددة ، ولغات وألواناً وأرضين متعددة ولكن هذا كله لم يقم على آصرة (إنسانية) ولم يتمثل في قيمة عليا كالعقيدة ؛ لقد كان هناك تجمع طبقي على أساس طبقة الأشراف وطبقة العبيد في الإمبراطورية كلها من ناحية ، وتجمع عنصري على أساس سيادة الجنس الروماني – بصفة عامة – وعبودية سائر الأجناس الأخرى . ومن ثم لم يرتفع قط إلى أفق التجمع الإسلامي ، ولم يؤت الثمار التي أتاها التجمع الإسلامي »..

« كذلك قامت في التاريخ الحديث تجمعات أخرى ، تجمع الإمبراطورية البريطانية مثلاً ، ولكنه كان كالتجمع الروماني الذي هو وريثه ، تجمعاً قومياً استغلالياً ، يقوم على أساس سيادة القومية الإنجليزية ، واستغلال المستعمرات التي تضمها الإمبراطورية ؛ ومثله الإمبراطوريات الأوربية كلها : الإمبراطورية الأسبانية والبرتغالية في وقت ما ، والإمبراطورية الفرنسية .

« وأرادت الشيوعية أن تقيم تجمعاً من نوع آخر ، يتخطى حواجز الجنس والقوم والأرض واللغة واللون . ولكنها لم تقمه على قاعدة (إنسانية) عامة .. إنما أقامته على القاعدة (الطبقية) ، فكان هذا التجمع هو الوجه الآخر للتجمع الروماني القديم . هذا تجمع على قاعدة طبقة (الأشراف) ، وذلك تجمع على قاعدة طبقة (البروليتاريا) والعاطفة التي تسوده هي عاطفة الحقد الأسود على سائر الطبقات الأخرى . وما كان لمثل هذا التجمع أن يثمر إلا أسوأ ما في الكائن الإنساني فهو ابتداء قائم على أساس إبراز الصفات الحيوانية وحدها وتنميتها وتمكينها باعتبار أن (المطالب الأساسية) للإنسان هي (الطعام والمسكن والجنس) وباعتبار أن تاريخ الإنسان هو تاريخ البحث عن الطعام .. »[٢٢] .

٩ – والتفسير الإسلامي للتاريخ ، على خلاف سائر التفاسير الوضعية ، يعطي مساحة واسعة للغيب ، بل يجعله قاعدة أساسية من القواعد الكبرى للتصور الإسلامي حتى لقد جعل الإسلامُ الإيمانَ بالغيب مقوماً من مقومات الإيمان لا يتم إلّا به : ﴿ **الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون والذين**

يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ﴾[٢٣].

« إن الإيمان بالغيب نقلة في حياة الإنسان ضخمة ؛ لأن خروجه من دائرة المحسوس الضيقة إلى إدراك أن هناك غيباً مجهولاً يمكن وجوده ويمكن تصوّره ، هو بلا شك نقلة من دائرة الحس الحيواني إلى مجال الإدراك الإنساني ، وإن إغلاق هذا المجال دون الإدراك الإنساني نكسة به إلى الوراء ، وهو ما تحاوله المذاهب المادية الحسّية وتدعوه (تقدمية) .. »[٢٤].

المجال الفسيح الذي يفتحه الإيمان بالغيب أمام وعي الإنسان إنما هو « فسحة في التصور ، وفسحة في إدراك حقائق هذا الوجود ، وفسحة في الشعور ، وفسحة في الحركة النفسية والفكرية يتيحها التصور الإسلامي للمسلم .. والذين يريدون أن يغلقوا على (الإنسان) هذا المجال ، ومجال عالم الغيب كله ، إنما يريدون أن يغلقوا عالمه على مدى الحس القريب المحدود ، ويريدون بذلك أن يزجوا به في عالم البهائم ، وقد كرمه الله بقوة التصوّر التي يملك بها أن يدرك ما لا تدركه البهائم ، وأن يعيش في بحبوحة من المعرفة وبحبوحة من الشعور ، وأن ينطلق بعقله وقلبه إلى مثل هذا العالم ..

« ماذا عند أدعياء العقلية (العلمية) من علمهم ذاته ، يحتّم عليهم نفي (الغيب) وأبعاده عن دائرة التصوّر والتصديق ؟ ماذا لديهم من علم يوجب عليهم ذلك ، إن علمهم لا يملك أن ينفي وجود حياة من نوع آخر غير الحياة المعروفة في الأرض في أجرام أخرى يختلف تركيب جوّها وتختلف طبيعتها وظروفها عن جو الأرض وظروفها ، فلماذا يجزمون بنفي هذه العوالم وهم لا يملكون دليلاً واحداً على نفي وجودها ؟ لقد نرى حين نناقش هذه القضية أن الغيب الذي ينكرونه هو الحقيقة الوحيدة التي يجزم هذا العلم اليوم بوجودها ، حتى في عالم الشهادة الذي تلمسه الأيدي وتراه العيون »[٢٥].

« إن العقلية الإسلامية لتجمع بين الاعتقاد بالغيب المكنون الذي لا يعلم مفاتحه إلّا الله ، وبين الاعتقاد بالسنن التي لا تتبدل والتي تمكن معرفة الجوانب اللازمة منها لحياة الإنسان في الأرض ، والتعامل معها على قواعد ثابتة ، فلا يفوت المسلم (العلم) البشري في مجاله ، ولا يفوته كذلك إدراك الحقيقة الواقعة ، وهي أن هنالك غيباً لا يطلع الله عليه أحداً إلّا من شاء بالقدر الذي يشاء .... »[٢٦].

* * *

ويكاد يكون وقوف سيّد عند معركة (أحد) أطول وقوف عند معركة من معارك عصر الرسالة التي تحدّث عنها كتاب

الله ، على مستوى التفسير التاريخي وليس التاريخ الصرف ، فهو ينشر تفسير الآيات التسع والخمسين المتعلقة بها من سورة آل عمران على مساحة تزيد على المائة والعشرين صفحة . وهو يبدأ كعادته بتقديم الخطوط العريضة للرؤية القرآنية للمعركة ، ويثنّي باستعراض وقائعها التاريخية كما وردت في كتب السيرة ، ثم يلج بعدئذ في التفسير .

إن القرآن الكريم يؤكد في تعامله مع هذه المعركة ، القيم والقوانين التي استخلصها من معركة بدر ، ولكنه هنا يوسعها ويغنيها ويزيد عليها ، باعتبار أن مذاق أُحد ليس كمذاق بدر ، وأن معطياتهما التاريخية والعقيدية ليستا سواء .

– في البدء يشير سيّد إلى واحدة من خصائص القرآن المنهجية في التعامل مع التاريخ . إنه لا يستهدف – البتة – العرض المجرد للوقائع والأحداث ، كما كان يفعل – ولايزال – الكثيرُ من المؤرخين ، ولكنه يتجاوز القشرة الخارجية للحدث بحثاً عن المغزى والمعنى ، ويتوغل في نسيج الفعل التاريخي لكي يضع يده على السنن والقوانين التي تشدّ وقائعه وتحركها في الوقت نفسه .

إن القرآن الكريم لا يقدم تأريخاً للأحداث ولكنه يطرح تفسيراً ، وهو لا يقف عند حدودالساحة الظاهرية التي تتحرك على مسرحها الوقائع وتتخلّق الأحداث ، ولكنه يمدّ كشافاته الضوئية إلى السرائر والدخائل ، عمقاً ، وإلى آفاق العالم وآماد الكون امتداداً .. إنه يعتمد نظرة كلية تتجاوز التقطيع والتضييق إلى كل ما من شأنه أن يلعب دوره في صياغة الوقائع والأحداث .

« إن النص القرآني لا يتتبع أحداث المعركة للرواية والعرض ، ولكنه يتتبع دخائل النفوس وخوالج القلوب ، ويتخذ من الأحداث مادة تنبيه وتنوير وتوجيه ، وهو لا يعرض الحوادث عرضاً تاريخياً مسلسلاً بقصد التسجيل ، إنما هو يعرضها للعبرة والتربية واستخلاص القيم الكامنة وراء الحوادث ، ورسم سمات النفوس وتصوير الجو الذي صاحبها ، والسنن الكونية التي تحكمها ، والمبادىء الباقية التي تقرّرها . وبذلك تستحيل الحادثة محوراً أو نقطة ارتكاز لثروة ضخمة من المشاعر والسمات والنتائج والاستدلالات . يبدأ السياق منها ، ثم يستطرد حولها ، ثم يعود إليها ، ثم يجول في أعماق الضمائر وفي أغوار الحياة ، ويكرر هذا مرة بعدمرة ، حتى ينتهي برواية الحادث إلى نهايتها ، وقد ضمّ جناحيه على حفل من المعاني والدلائل والقيم والمبادىء ، لم تكن رواية الحادث إلّا وسيلة إليها ، ونقطة ارتكاز تتجمع حواليها ، وحتى يكون قد تناول ملابسات

الحادث وعقابيله في الضمائر ، فجلاها ونقاها وأراحها في مواضعها فلا تجد النفس منها حيرة ولا قلقا ، ولا تحس فيها لبساً ولا دخلاً .

« وينظر الإنسان في رقعة المعركة ، وما وقع فيها – على سعته وتنوعه – ثم ينظر إلى رقعة التعقيب القرآني ، وما تناوله من جوانب ، فإذا هذه الرقعة أوسع من تلك وأبقى على الزمن ، وألصق بالقلوب ، وأعمق في النفوس ، وأقدر على تلبية حاجات النفس البشرية وحاجات الجماعة الإسلامية ، في كل موقف تتعرض له في هذا المجال على تتابع الأجيال . فهي تتضمن الحقائق الباقية من وراء الأحداث الزائلة والمبادىء المطلقة من وراء الحوادث المفردة ، والقيم الأصيلة من وراء الظواهر العارضة ، والرصيد الصالح للتزوّد بغض النظر عن اعتبارات الزمان والمكان »(٢٧) .

١١ – وفي البدء ، يرسم أرضية الحدث التاريخي بما يعمّق حقيقة الحضور الإلهي في التاريخ . إن هذا (الحضور) المؤثر ، الفعال ، صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في مجرى الواقعة التاريخية ، لا يؤتى ثماره التربوية والعقيدية في النفس المؤمنة التي يتأكد لديها لحظة بعد لحظة الفعل الإلهي في عالم الواقع ، فحسب ، ولكنه يؤكد – كذلك – حقيقة تفسيرية من أهم حقائق التفسير الإسلامي للتاريخ ؛ ففي التفاسير الوضعية يحضر (العقل الكلّي) خلال تخلّق الأحداث ، أو تحضر العلاقات والظروف الإنتاجية ، أو تحضر التحديات والاستجابات . ولكننا هنا إزاء حضور إلهي شامل ، كامل ، فاعل ، مريد ، وليست كل صيغ الحضور الجزئية الأخرى : فكرية أم مادية أم طبيعية أم نفسية ، سوى وسائل فحسب يستخدمها الحضور الكبير الشامل لتحقيق الفعل وترتيب النتائج وتركيب الوقائع والأحداث .

أما على المستوى التربوي – العقيدي فإن القرآن ينفّذ ما يسمى بإحياء الموقف التاريخي ، وتفجير الدم في أوردته وشراينه ؛ إنه لا يتعامل معه كما لو كان ظواهر جامدة ، وأحداثاً متيبسة ، قد أخذت صيغها النهائية وتجمدت عليها ، ولكن كما لو كان يتخلق هذه اللحظة أمام القلوب والأبصار .. يتحرك وينمو ويكتسب ملامحه لحظة بلحظة ودقيقة بدقيقة ، وهو بهذه الصيغة (الإحيائية) يجعل التاريخ فعلاً تربوياً مؤثراً ، وأداة حركية للبناء العقيدي على مستوى الذات ومستوى الجماعة ، وليس مجرد عرض أكاديمي أو دراسة جامدة .

وهكذا يلتقي الخطان : الحضور الإلهي والحضور الإنساني في قلب التاريخ ، ومن خلال هذا الحضور يطرح القرآن الكريم تعاليمه وقيمه ودروسه فتستقبلها الأرض

التي عرف زارعها كيف يهيئها للإنبات الغزير .. الجميل .

« .. ﴿ وإذ غدوت من أهلك تبوىء المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾ . هكذا يبدأ باستعادة المشهد للمعركة واستحضاره ، وقد كان قريباً من نفوس المخاطبين الأولين بهذا القرآن ومن ذاكرتهم ؛ ولكن ابتداء الحديث على هذا النحو واستحضار المشهد الأول بهذا النصّ ، من شأنه أن يعيد المشهد بكل حرارته وبكل حيويته ، وأن يضيف إليه ما وراء المشهد المنظور – الذي يعرفونه – من حقائق أخرى لا يتضمنها المشهد المنظور ، وأولها حقيقة حضور الله – سبحانه – معهم ، وسمعه وعلمه بكل ما كان وما دار بينهم . وهي الحقيقة التي تحرص التربية القرآنية على استحضارها وتقريرها وتوكيدها وتعميقها في التصور الإسلامي . وهي هى الحقيقة الأساسية الكبيرة التي أقام عليها الإسلام منهجه التربوي .. إن القرآن يتولى استحياء القلوب وتوجيهها وتربيتها بالتعقيب على الأحداث وهي ساخنة ، ويتبين الفرق بين رواية القرآن للأحداث وتوجيهها وبين سائر المصادر التي قد تروي الأحداث بتفصيل أكثر ، ولكنها لا تستهدف القلب البشري والحياة البشرية بالإحياء وبالاستجاشة وبالتربية والتوجيه كما يستهدفها القرآن الكريم بمنهجه القويم »[٢٨] .

١٢ – وثمة لمسة منهجية ثالثة : إن القرآن الكريم وهو يحكي عن معركة أُحد ويعقب عليها يذكر المؤمنين بمعركة بدر لكي يقوموا بالموازنة والمقارنة والبحث في الارتباطات بين الأسباب والنتائج .

والجهد التاريخي لن يستكمل شروطه إلّا بالموازنة والمقارنة والتمحيص بين التجارب والأحداث . إن القرآن الكريم يعمق في حسّ المسلم هذه الضرورة المنهجية لكي يقوده إلى جني ثمارها التربوية والعقيدية .. نعم ، ولكنه يضيف إلى خبراته في الوقت نفسه خبرة (تاريخية) لم يكن الفكر البشري قد عرف عنها الكثير .

« ... وقبل أن يمضى (القرآن) في الاستعراض والتعقيب على أحداث معركة (أُحد) التي انتهت بالهزيمة ، يذكرهم بالمعركة التي انتهت بالنصر ، معركة بدر ، لتكون هذه أمام تلك مجالاً للموازنة وتأمل الأسباب والنتائج ، ومعرفة مواطن الضعف ومواطن القوة ، وأسباب النصر وأسباب الهزيمة . ثم – بعد ذلك ليكون اليقين من أن النصر والهزيمة كليهما قدر من أقدار الله ، لحكمة تتحقق من وراء النصر كما تتحقق من وراء الهزيمة سواء ، وأن مرد الأمر في النهاية إلى الله على كلا الحالين وفي جميع الأحوال .. »[٢٩] .

١٣ – والناموسية التاريخية ، أو القانونية التاريخية – مرة أخرى –: هي واحدة من القواعد الأساسية للتفسير الإسلامي للتاريخ ، قالها كتاب الله قبل أن يقول بها أحد ، وأكدها في عشرات المواضع يوم أن لم تكن حركة التاريخ في تصور العقل البشري ، وأعمال المؤرخين أنفسهم ، سوى سلسلة غير مترابطة الحلقات من الحوادث ، و حشود من الوقائع لا تدرى فيها الأسباب والنتائج ، وصدف وفلتات لا يربطها نظام ولا يحركها قانون ولا تشدّها سنّة .

ويعد المقطع القرآني التالي ، الذي هو قمة التصعيد في الحديث عن معركة أُحد ، والذي يؤكد على الناموسية التاريخية ، واحدة من أشد الإضاءات القرآنية كثافة وامتداداً في حقل التفسير الإسلامي للتاريخ ، ولذا يقف عنده سيّد طويلاً مستخلصاً القيم والمؤشرات والتعاليم : **﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ﴾**(٣٠).

« إن القرآن الكريم يرد المسلمين هنا – في معركة أُحد – إلى سنن الله في الأرض يردهم إلى الأصول التي تجري وَفقها الأمور . فهم ليسوا بدعاً في الحياة ، فالنواميس التي تحكم الحياة جارية لا تختلف ، والأمور لا تمضي جزافاً ، إنما هي تتبع هذه النواميس ، فإذا همْ درسوها وأدركوا مغازيها –: تكشفت لهم الحكمة من وراء الأحداث ، وتبينت لهم الأهداف من وراء الوقائع ، واطمأنوا إلى ثبات النظام الذي تتبعه الأحداث وإلى وجود الحكمة الكامنة وراء هذا النظـام . واستشرفوا خط السير على ضوء ما كان في ماضي الطريق . ولم يعتمدوا على مجرد كونهم مسلمين لينالوا النصر والتمكين ، بدون الأخذ بأسباب النصر ؛ وفي أولها طاعة الله وطاعة الرسول ، والسنن التي يشير إليها السياق هنا ، ويوجه أبصارهم إليها هي : عاقبة المكذبين على مدار التاريخ ، ومداولة الأيام بين الناس ، والابتلاء لتمحيص السرائر ، وامتحان قوة الصبر على الشدائد ، واستحقاق النصر للصابرين والمحق للمكذبين » .

« .. إن القرآن ليربط ماضي البشرية بحاضرها، وحاضرها بماضيها ، فيشير من خلال ذلك كله إلى مستقبلها . وهؤلاء العرب الذين وجه إليهم القول أول مرة لم تكن حياتهم ولم تكن معارفهم ، ولم تكن

تجاربهم ـ قبل الإسلام ـ لتسمح لهم بمثل هذه النظرة الشاملة لولا هذا الإسلام وكتابه ـ القرآن ـ الذي أنشأهم به الله نشأة أخرى وخلق به منهم أمة تقود الدنيا .

« إن النظام القبلي الذي كانوا يعيشون في ظلّه ما كان ليقود تفكيرهم إلى الربط بين سكان الجزيرة ومجريات حياتهم ، فضلاً عن الربط بين سكان هذه الأرض وأحداثها ، فضلاً عن الربط بين الأحداث العالمية والسنن الكونية التى تجري وَفقها الحياة جميعاً . وهي نقلة بعيدة لم تنبع من البيئة ، ولم تنشأ من مقتضيات الحياة في ذلك الزمان ، إنما حملتها إليهم هذه العقيدة ، بل حملتهم إليها ، وارتقت بهم إلى مستواها في ربع قرن من الزمان ، على حين أن غيرهم من معاصريهم لم يرتفعوا إلى هذا الأفق من التفكير الحالي إلا بعد قرون ، ولم يهتدوا إلى ثبات السنن والنواميس الكونية إلّا بعد أجيال وأجيال . فلما اهتدوا إلى ثبات السنن والنواميس نسوا أن معها كذلك طلاقة المشيئة الإلهية ، وأنه إلى الله تصير الأمور . فأما هذه الأمة المختارة فقد استيقنت هذا كله ، واتسع له تصورها ، ووقع في حسّها التوازن بين ثبات السنن وطلاقة المشيئة ، فاستقامت حياتها على التعامل مع سنن الله الثابتة والاطمئنان ـ بعد هذا ـ إلى مشيئته الطليقة .. »[٣١] .

١٤ ـ يخلص سيّد إلى تقرير واحد من الحقائق الأساسية في التفسير الإسلامي للتاريخ ، الحقيقة التي سبق وأن أكدها في تعامله مع سورة الأنفال ، وسوف يعود إلى تأكيدها عبر تعامله مع سور القرآن جميعا ، تلك هي أن فاعلية الله في التاريخ تعمل من خلال الطبيعة حيناً ومن خلال الإنسان حيناً آخر ، تحرك القوى المادية المنظورة حيناً ، وتدفع بالقوى الروحية غير المنظورة حيناً آخر ، تعتمد السنن والنواميس حيناً ، وتخترقها بالمعجزات والخوارق حيناً آخر .. وتبقى إرادة الله قبل هذا كله ، وبعد هذا كله ، هي التي تصنع التاريخ .

« يحرص السياق القرآني على ردّ الأمر كله إلى الله ، كي لا يعلق بتصور المسلم ما يشوب هذه القاعدة الأصيلة : قاعدة ردّ الأمر جملة إلى مشيئة الله الطليقة وإرادته الفاعلة وقدره المباشر ، وتنحية الأسباب والوسائل عن أن تكون هي الفاعلة إنما هي أداة تحركها المشيئة وتحقق بها ما تريده **﴿ وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم ﴾** .

« وقد حرص القرآن الكريم على تقرير هذه القاعدة في التصوّر الإسلامي ، وعلى تنقيتها من كل شائبة ، وعلى تنحية الأسباب الظاهرة والوسائل والأدوات عن أن تكون هي الفاعلة ، لتبقى الصلة المباشرة بين العبد والربّ ، بين قلب المؤمن وقدر الله ، بلا حواجز ولا عوائق ولا وسائل ولا وسائط كما هي في عالم الحقيقة بمثل هذه التوجيهات

المكررة في القرآن ، المؤكدة بشتى أساليب التوكيد ، استقرت هذه الحقيقة في أخلاد المسلمين على نحو بديع ، هادىء عميق ، مستنير . عرفوا أن الله هو الفاعل – وحده ، وعرفوا كذلك أنهم مأمورون من قبل الله باتخاذ الوسائل والأسباب ، وبذل الجهد ، والوفاء بالتكاليف ؛ فاستيقنوا الحقيقة ، وأطاعوا الأمر في توازن شعوري وحركي عجيب »[٣٢] .

وفي مقابل هذه الحقيقة تقف حقيقة أخرى توازنها وتوازيها : أنه بدون الفعل البشري في التاريخ لن يتحقق شيء على الإطلاق !

« إن بعضنا ينتظر من هذا الدين – مادام هو المنهج الإلهي للحياة البشرية – أن يعمل في حياة البشر بطريقة سحرية خارقة ! دون اعتبار لطبيعة البشر ، ولطاقتهم الفطرية ، ولواقعهم المادي ، في أية مرحلة من مراحل نموّهم ، وفي أية بيئة من بيئاتهم .

« وحين يرون أنه لا يعمل بهذه الطريقة ، وإنما هو في حدود الطاقة البشرية ، وحدود الواقع المادي للبشر ، وأن هذه الطاقة وهذا الواقع يتفاعلان معه ، ويتأثران به في فترات تأثراً واضحاً ، أو يؤثران في مدى استجابة الناس له ، وقد يكون تأثيرهما متضادان في فترات أخرى ، فتقعد بالناس ثقلة الطين وجاذبية المطامع والشهوات ، دون تلبية هتاف الدين أو الاتجاه معه في طريقه اتجاهاً كاملاً حين يرون هذه الظواهر فإنهم يصابون بخيبة أمل لم يكونوا يتوقعونها ! – مادام هذا الدين من عند الله – أو يصابون بخلخلة في ثقتهم بجدية المنهج الديني للحياة وواقعيته ويصابون بالشك في الدين إطلاقاً .

« وهذه السلسلة من الأخطاء تنشأ كلها من خطأ واحد هو عدم إدراك طبيعة هذا الدين ، وطريقته ، أو نسيان هذه الحقيقة الأولية البسيطة : أن هذا الدين منهج للحياة البشرية يتم تحقيقه في حياة البشر بجهد بشري ، في حدود الطاقة البشرية ، ويبدأ في العمل من النقطة التي يكون البشر عندها بالفعل من واقعهم المادي ، ويسير بهم إلى نهاية الطريق في حدود جهدهم البشري وطاقاتهم البشرية ، ويبلغ بهم أقصى ما تمكنهم طاقتهم وجهدهم من بلوغه . وميزته الأساسية أنه لا يغفل لحظة ، في أية خطة ، وفي أية خطوة ، عن طبيعة فطرة الإنسان وحدود طاقته وواقعه المادي أيضاً .. ولكن الخطأ ينشأ – كما تقدم – من عدم الإدراك لطبيعة هذا الدين أو نسيانها . ومن انتظار الخوارق التي لا ترتكن على الواقع البشري والتي تبدل فطرة الإنسان وتنشئه نشأة أخرى لا علاقة لها بفطرته وميوله واستعداده وطاقته وواقعه المادي كله .

« ليس لأحد من خلق الله أن يسأله ـ سبحانه ـ لماذا شاء أن يخلق الكائن الإنساني بهذه الفطرة ؟ ولماذا شاء أن تبقى فطرته هذه عاملة لا تمحى ولا تعدل ولا تعطل ، ولماذا شاء أن يجعل المنهج الإلهي يتحقق في حياته عن طريق الجهد البشري وفي حدود الطاقة البشرية ؟ ولكن لكل أحد من خلقه أن يدرك هذه الحقيقة ، ويراها وهي تعمل في واقع البشرية ، ويفسّر التاريخ البشري على ضوئها ، فيفقه خط سير التاريخ من ناحية ، ويعرف كيف يوجه هذا الخط من ناحية أخرى .

« هذا المنهج الإلهي الذي يمثله الإسلام ـ كما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ـ لا يتحقق في دنيا الناس بمجرد تنزله من عند الله ، ولا بمجرد إبلاغه للناس وبيانه ، ولا يتحقق بالقهر الإلهي على نحو ما يمضي الله ناموسه في دورة الفلك وسير الكواكب وترتب النتائج على أسبابها الطبيعية ؛ إنما يتحقق بأن تحمله مجموعة من البشر ، تؤمن به إيماناً كاملاً ، وتستقيم عليه بقدر طاقتها ، وتجعله وظيفة حياتها وغاية آمالها ، وتجهد لتحقيقه في قلوب الآخرين وفي حياتهم العملية كذلك ، وتجاهد لهذه الغاية بحيث لا تستبقي جهداً ولا طاقة . تجاهد الضعف البشري ، والهوى والجهل ، في أنفسها وأنفس الآخرين ، وتجاهد الذين يدفعهم الضعف والهوى والجهل للوقوف في وجه هذا المنهج ، وتبلغ ، بعد ذلك كله ، من تحقيق هذا المنهج الإلهي إلى الحد والمستوى الذي تطيقه فطرة البشر على أن تبدأ بالبشر من النقطة التي هم فيها فعلاً ولا تغفل واقعهم ومقتضيات هذا الواقع في سير مراحل هذا المنهج وتتابعها ، ثم تنتصر هذه المجموعة على نفسها وعلى نفوس الناس معها تارة ، وتنهزم تارة بقدر ما تبذل من الجهد وتتخذ من الأساليب العملية ، وبقدر ما توفق في اختيار هذه الأساليب . وقبل كل شيء وكل جهد وكل وسيلة —: هنالك عنصر آخر : هو مدى تجرد هذه المجموعة لهذا الغرض ، ومدى تمثيلها لحقيقة هذا المنهج في ذات نفسها ، ومدى ارتباطها بالله صاحب هذا المنهج ، وثقتها به ، وتوكلها عليه .. »[٣٣] .

في التفسير الإسلامي تتوافق أفعال البشر مع إرادة الله ، تتناغم وتتلاقى ، ليس ثمة ارتطام أو تناقض أو تعارض كما يخيل للفكر الوضعي ، بل إن الأمر واضح بيّن : أن المصير الذي يختم به الله على هذه الحركة أو تلك ، وعلى هذه التجربة ، أو تلك ، إنما يستمد خطوطه وألوانه وتكويناته من صميم المقوّمات التي صاغت الحركة ، والخيوط التي نسجت التجربة ، وتبقى إرادة الله محيطة بالوجود والمصير ، ويبقى الابتلاء هو المحك الذي يشكل الوجود ويقود إلى الختم على المصير .

إن القرآن الكريم يسعى إلى أن يكشف للمسلمين عن طرف من حكمة الله

وتدبيره وراء الآلام التي تعرضوا لها ، والأحداث التي وقعت بأسبابها الظاهرة :

« .. ﴿ ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ﴾ ، لقد كان هناك قدر الله وراء أفعال البشر . فلما أن ضعفوا وتنازعوا وعصوا ، صرف الله قوتهم وبأسهم وانتباههم عن المشركين ، وصرف الرماة عن ثغرة الجبل ، وصرف المقاتلين عن الميدان فلاذوا بالفرار . وقع كل هذا مرتباً على ما صدر منهم ؛ لكن مدبراً من الله ليبتليهم بالشدة والخوف والهزيمة والقتل والقرح ، وما يتكشف عنه هذا كله من كشف مكنونات القلوب ، ومن تمحيص النفوس وتمييز الصفوف . وهكذا تقع الأحداث مرتبة على أسبابها ، وفي الوقت ذاته مدبرة بحسابها ، بلا تعارض بين هذا وذاك ، فلكل حادث سبب ، ووراء كل سبب تدبير »(٣٤) .

« إن التصوّر الإسلامي يتّسم بالتوازن المطلق بين تقرير الفاعلية المطلقة لقدر الله — سبحانه — وتحقق هذا القدر في الحياة الإنسانية من خلال نشاط الإنسان وفاعليته وعمله . إن سنة الله تجري بترتيب النتائج على الأسباب ، ولكن الأسباب ليست هي التي (تنشيء) النتائج ؛ فالفاعل المؤثر هو الله ، والله يرتب النتائج على الأسباب بقدره ومشيئته ومن ثَم يطلب إلى الإنسان أن يؤدي واجبه ، وأن يبذل جهده ، وأن يفي بالتزاماته . وبقدر ما يوفي بذلك كله يرتب الله النتائج ويحققها .. وهكذا يتوازن تصور المسلم وعمله ، فهو يعمل ويبذل ما في طوقه ، وهو يتعلق في نتيجة عمله وجهده بقدر الله ومشيئته .. »(٣٥) .

١٥ — والتفسير الإسلامي للتاريخ يتميز بالشمولية والموضوعية والواقعية .

الشمولية التي تنظر إلى كل صغيرة وكبيرة في صيرورة الحدث التاريخي ، وتحسب حسابها لكل الأسباب ، وترفض الجنوح باتجاه النظرة أحادية الجانب ، كما يفعل الوضعيون ، فتؤكد على هذا السبب أو ذاك ، وتقف عند هذا الجانب أو ذاك ، مهملة الأسباب والجوانب الأخرى بالكلية حيناً ، واضعة إياها في المرتبة الثانية أو العاشرة حيناً آخر .

وبالموضوعية لأنه يصدر عن الله سبحانه فلا يميل به هوى أو مصلحة أوظن ، ولا تأسره فئة ، أو طبقة ، أو جماعة ، أو أمة ، ولا تحجب نفاذه وإحاطته تأثيرات نسبية لعصر أو مكان .. إنه فوق الأهواء والمصالح والظنون ، فوق الفئات والطبقات والجماعات ، فوق نسبيات الزمان والمكان .

وبالواقعية لأنه يقرّ سائر مكونات الواقعة التاريخية ، ويحترمها ، ويشير لها ، حتى ولو كانت ممارسة اقتصادية صرفة ، أو عملاً جنسياً ، أو طعاماً وشراباً ، ويذكر الأسماء بمسمياتها الحقيقية ، فلا تغدو الهزيمة — في تبرير ملتوٍ — نصراً ، ولا

تزيّف الوقائع لكي تخدم هذه الرؤية النسبية القاصرة أو تلك .

وسيّد يقف عند هذه الميزة المنهجية ، كما وقف عند الميزات المنهجية السابقة ، ويردّ معطيات القرآن التي تتحدث عن قضايا من مثل الربا والإنفاق والفساد الاجتماعي ، وما يبدو في ظاهره بعيداً عن المجرى الأساسي للعرض المنصبّ على معركة حربية ، ويردّها إلى : هذه القاعدة المنهجية ، وتلك النظرة الشمولية ، في كتاب الله وفي نسيج الإسلام على السواء .

« قبل أن يدخل السياق – القرآني – في صميم الاستعراض للمعركة – معركة أُحد – والتعقيبات على وقائعها وأحداثها ، تجيء التوجيهات المتعلقة بالمعركة الكبرى ، المعركة في أعماق النفس وفي محيط الحياة ، يجيء الحديث عن الربا والمعاملات الربوية ، وعن تقوى الله وطاعته وطاعة رسوله ، وعن الإنفاق في السرّاء والضرّاء ، والنظام التعاوني الكريم المقابل للنظام الربوي الملعون ، وعن كظم الغيظ والعفو عن الناس وإشاعة الحسنى في الجماعة ، وعن الاستغفار من الذنب والرجوع إلى الله وعدم الإصرار على الخطيئة .

« .. تجيء هذه التوجيهات كلها قبل الدخول في سياق المعركة الحربية لتشير إلى خاصية من خواص هذه العقيدة : الوحدة والشمول في مواجهة هذه العقيدة للكينونة البشرية ونشاطها كلها ، ورده إلى محور واحد : محور العبادة لله والعبودية والتوجه إليه بالأمر كله . والوحدة والشمول منهج الله وهيمنته على الكينونة البشرية في كل حال من أحوالها ، وفي كل جانب من جوانب نشاطها . ثم تشير تلك التوجيهات بتجمعها هذا إلى الترابط بين كل ألوان النشاط الإنساني ، وتأثير هذا الترابط في النتائج الأخيرة لسعي الإنسان كله .

« والمنهج الإسلامي يأخذ النفس من أقطارها ، وينظم حياة الجماعة جملة لا تفاريق ومن ثَم هذا الجمع بين الإعداد والاستعداد للمعركة الحربية ، وبين تطهير النفوس ونظافة القلوب والسيطرة على الأهواء والشهوات ، وإشاعة الود والسماحة في الجماعة ، فكلها قريب من قريب ، وحين نستعرض بالتفصيل كل سمة من هذه السمات وكل توجيه من هذه التوجيهات يتبين لنا ارتباطها الوثيق بحياة الجماعة المسلمة ، وبكل مقدراتها في ميدان المعركة وفي سائر ميادين الحياة »[٣٦] .

إن الرؤية الإسلامية ليست مثالية تطرح أخيلة معلّقة لا يمكن تنفيذها تاريخياً ، ومجتمعاً ملائكياً من البشر لا يخطىء ولا ينحرف ولا يضلّ به الطريق ، بل يظل معلقاً هناك في القمة . وهي – أي : الرؤية الإسلامية – ليست – كذلك – صمّاء تدعو إلى قيام مجتمع يتساوى فيه الجميع

كالأرقام ، ويسيرون عبر طريق محدد ، مرسوم سلفاً ، دونما جهد منهم أو مقاومة .

إنما هي رؤية واقعية متوازنة ، تجد رصيدها الكبير من إمكانيات التنفيذ ، وتنوّعها الذي ينسجم وحجم الإنسان ، وقدراته ، وطموحاته .

« إن النفس البشرية ليست كاملة – في واقعها – ولكنها في الوقت ذاته قابلة للنمو والارتقاء ، حتى تبلغ أقصى الكمال المقدر لها في هذه الأرض . وها نحن أولاء نرى – في معركة أُحد – قطاعاً من القطاعات البشرية – كما هو وعلى الطبيعة – ممثلاً في الجماعة التي تمثل قمة الأمة التي يقول الله عنها : ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس** ﴾ ، وهم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم .. فماذا نرى ؛ نرى مجموعة من البشر فيهم الضعف وفيهم النقص .. وفيهم من ينهزم وينكشف .. وكل هؤلاء مؤمنون مسلمون ؛ ولكنهم كانوا في أوائل الطريق ، كانوا في دور التربية والتكوين ، ولكنهم كانوا جادين في أخذ هذا الأمر ، مسلمين أمرهم لله ، مرتضين قيادته ، ومن ثم لم يطردهم الله من كنفه ، بل رحمهم وعفا عنهم .. ثم وصلوا في النهاية وغلبت فيهم النماذج التي كانت في أول المعركة معدودة .. ولكنهم مع هذا ظلوا بشراً ، وظل فيهم الضعف والنقص والخطأ .. إنها الطبيعة البشرية التي يحافظ عليها هذا المنهج ولا يبدلها أو يعطلها ، ولا يحملها ما لا تطيق ، وإن بلغ بها الكمال المقدر لها في هذه الأرض »[٣٧] .

١٦ – ومن عجب أن أشد مذاهب التفسير التاريخي جماعية وإنكاراً للفردية ، وهي المادية التاريخية ، ينتهي الأمر بأصحابها إلى نوع من الفردية في التعامل مع (الزعيم) والنظر إليه ، حيًا وميّتا ، فيما يعد تناقضاً مكشوفاً بين النظرية وبين الواقع المشهود ، لقد غدا ماركس ولنين وستالين وماوتسي تونج .. الخ أرباباً ليس من دون الله ، فالشيوعيون لا يقرّون وجوده ، ولكن من فوق العقيدة الماركسية نفسها تلك التي تنكر دور الفرد في التاريخ وتلغيه إلغاءً ، ثم إذا بهؤلاء ، وغيرهم من قادة الفكر والحركة الشيوعية في العالم ، يتألهون على الأتباع ، ويتضخم دورهم (البطولي) فيما يضعهم في مرتبة الآلهة التي لا تخطىء ، ولا يردّ لها رأي أو ينقض لها كلام . ويزداد الأتباع في المقابل انكماشاً وتضاؤلاً أمام طواغيتهم هؤلاء ويتنازلون عن كل حق مادي أو أدبي من حقوقهم الأساسية ، وملامحهم كبشر لكي ما يلبثوا أن يغدوا مجرد أدوات لا حول لها ولا قوة ، تؤمر فتطيع ، ويصرخ في وجوهها فتلبي وتذعن ، في تجربة تاريخية يقال إن الحكم فيها للجماعة لا للفرد .

بل إن الأمر ليتجاوز هذا كله إلى صنمية عجيبة تمتد إلى ما بعد وفاة

الطاغوت لكي تحنطه وتجمّله ، على الطريقة الفرعونية التي تتعامل مع فرعون كما لو كان ابن الآلهة ، ثم تضعه في معارض من زجاج تقف إزاءها طوابير العابدين بخشوع لكي تمرّ قريباً منها فتلقي تحية الذلّة وتتلقى البركات .

هذا فى إطار دولة ترى في المادية التاريخية التي تنكر دور الأفراد ، عقيدة وفلسفة ودستوراً ، فماذا في إطار رؤية الإسلام وتجربته ؛ ماذا بصدد الرسول القائد الذي جاء بهذا الدين وقاده في الرحلة الصعبة إلى مشارف الفوز ؛ ماذا بصدد محمد عليه السلام ، وهو النبي الموصول بالسماء ،وبقدر الله ، وملأه الأعلى ؛ لا شيء على الإطلاق مما يشمّ منه رائحة تعبّد أو صنمية أو استعلاء .. إنه واحد من الناس يعيش كما يعيشون ، ويموت كما يموتون ، والذي يبقى هو العقيدة وحدها .

ذلك ملمح أصيل من ملامح الرؤية العقيدية في الإسلام ، وبالتالي من ملامح نظرة الإسلام للتاريخ وعناصر تكوينه ، إن الأنبياء – كأفراد متميزين – يسهمون ليس في صياغة التاريخ فحسب ، ولكن في قيادته وتوجيهه ، إلّا أن هذا لا يجنح بهم إلى أن يكونوا فوق الناس ، ولا أن يجرّد أتباعهم ، إزاءهم ، من محتواهم البشري ، إذا صحّ التعبير ، لكي يغدوا أرقاماً وأدوات ؛ إنهم جميعاً يسهمون في صنع التاريخ والموجّه الأبدي هو العقيدة التي تنزّلت من السماء . إن كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام تقول بهذا ، وتجربة خلفائه الراشدين تؤكده وتعزّزه .

إن سيّد يقف عند هذا الملمح في التفسير الإسلام للتاريخ وهو يقرأ هذه الآية ﴿ **وما محمد إلّا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرّ الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين** ﴾[٣٨] .

« إن محمداً ليس إلّا رسولاً سبقته الرُسُل . وقد مات الرسل ، ومحمد سيموت كما مات الرسل قبله .. إنه جاء ليبلغ كلمة الله ، والله باق ولا يموت ، وكلمته باقية لا تموت ، وما ينبغي أن يرتد المؤمنون على أعقابهم إذا مات النبي الذي جاء ليبلغهم هذه الكلمة أو قُتِل .. إن البشر إلى فناء والعقيدة إلى بقاء ، ومنهج الله للحياة مستقل في ذاته عن الذين يحملونه ويؤدونه إلى الناس من الرسل والدعاة على مدار التاريخ .

« .. إن الدعوة أقدم من الداعية ، وأكبر وأبقى .. فدعاتها يجيئون ويذهبون وتبقى هي على الأجيال والقرون ، ويبقى أتباعها موصولين بمُصْدِرِها الأول الذي أرسل بها الرسل ، وهو باق – سبحانه – يتوجه إليه المؤمنون .

« .. وكأنما أراد الله سبحانه بهذه الآية أن يفطم المسلمين عن تعلّقهم الشديد

بشخص النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو حي بينهم ، وأن يصلهم مباشرة بالنبع .. وأن يجعل ارتباطهم بالإسلام مباشرة ، وأن يجعل مسؤوليتهم في هذا العهد أمام الله بلا وسيط حتى يستشعروا تبعتهم المباشرة التي لا يخليهم منها أن يموت الرسول – صلى الله عليه وسلم – أو يقتل ، فهم إنما بايعوا الله **وهم أمام الله مسئولون** »[٣٩] .

١٧ – ويؤكد سيد ، مراراً ، اعتماداً على المعطيات القرآنية نفسها ، وحدة الحركة الدينية في التاريخ ، بدءً بآدم وانتهاءً بالرسول عليهما السلام ، مروراً بالأنبياء الكرام جميعاً وبالمنتمين إليهم جيلاً بعد جيل . إن مصدر التلقّي واحد ، والهدف واحد ، والشريعة واحـدة ، والخصم واحد ، والمعركة واحدة وإن امتد بها الزمن وشطّت بها الأماكن والديار . ويتمخض عن ذلك كله خبرة متوحدة تقتبس منها وتمشي على هديها أجيال المؤمنين جيلاً بعد جيل .

إن (الجماعة المؤمنة) ، بقيادة هذا النبي الكريم أو ذاك ، هي وَحدة العمل والفاعلية في التاريخ : ليست الطبقة ، أو الدوّلة ، أو العِرق ، كما ترى نظريات التفسير المادية أو المثالية أو الحضارية أو غيرها . الجماعة المؤمنة تواجه قوى الكفر والضلال وتقود حركة التاريخ صوب الأحسن والأرقى ، وتخرج بالناس من ضيق الدنيا إلى سعتها ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده .

من الظلمات إلى النور .. ذلك هو الشعار الواحد الذي رفعه الأنبياء جميعاً ، وقاتلت دونه كل الأجيال التي انتمت إليه قرناً بعد قرن .

فإذا كان المسلمون قد ابتلوا في (أُحد) ، وزلزلوا في الخندق ، وتراجعوا في (حنين) ، فإن جماعات كثيرة من إخوانهم المؤمنين الذين سبقوهم على الدرب ، ابتلوا وزلزلوا وتراجعوا ؛ ولكنهم بإصرارهم ، بيقينهم ، بإيمانهم بعدالة قضيتهم ، ثبتوا وتماسكوا وتفوقوا وحقّقوا الانتصار الموعود .

﴿ وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبّت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين ﴾.. إن المثل الذي يضربه الله – سبحانه – للمسلمين في أُحد ، مثل عام ، لا يحدّد فيه نبيّاً ، ولا يحدّد فيه قوماً ؛ إنما يربطهم بموكب الإيمان ، ويعلمهم أدب المؤمنين ، ويصور لهم الابتلاء كأنه الأمر المطرد في كل دعوة وفي كل دين ، ويربطهم بأسلافهم من أتباع

الأنبياء ، ليقرّر في حسّهم قرابة المؤمنين للمؤمنين ، ويقرّر في أخلادهم أن أمر العقيدة كله واحد ، وأنهم كتيبة في الجيش الإيماني الكبير .. »[٤٠] .

١٨ – ويشير سيّد إلى ما يعدّ ملمحاً أساسياً آخر من ملامح التفسير الإسلامي للتاريخ : « إن أية فكرة ، أو عقيدة ، أو شخصية ،أو منظمة .. إنما تحيا وتعمل وتؤثر بمقدار ما تحمل من قوة كامنة وسلطان قاهر ؛ هذه القوة تتوقف على مقدار ما فيها من (الحق) أي بمقدار ما فيها من توافق مع القاعدة التي أقام الله عليه الكون ، ومع سنن الله التي تعمل في هذا الكون . وعندئذ يمنحها الله القوة والسلطان الحقيقيين الفاعلين المؤثرين في هذا الوجود ؛ وإلّا فهي زائفة باطلة ضعيفة واهية مهما بدا فيها من قوة والتماع وانتفاش .

« والمشركون يشركون مع الله آلهة أخرى في صور شتى ، ويقوم الشرك ابتداء على إعطاء غير الله – سبحانه – شيئاً من خصائص الألوهية ومظاهرها .. فماذا تحمل هذه الآلهة من الحق الذي أقام الله عليه الكون ؛ إن الله الواحد خلق هذا الكون لينتسب إلى خالقه الواحد ، وخلق هذه الخلائق لتقر له بالعبودية وحده بلا شريك ، ولتتلقى منه الشريعة والقيم بلا منازع ، ولتعبده وحده حق عبادته بلا أنداد . فكل ما يخرج على قاعدة التوحيد في معناها الشامل ، فهو زائف باطل ، مناقض للحق الكامن في بنية الكون ، ومن ثَم فهو واه هزيل ، لا يحمل قوة ولا سلطانا ، ولا يملك أن يؤثر في مجرى الحياة ، بل لا يملك عناصر الحياة ولا حق الحياة !

« ومادام أولئك المشركون يشركون بالله ما لم ينزل به سلطانا ، من الآلهة والعقائد والتصورات ، فهم يرتكنون إلى ضعف وخواء ، وهم أبداً خوّارون ضعفاء وهم أبداً في رعب حيثما التقوا بالمؤمنين المرتكنين إلى الحق ذي السلطان .

« **وإننا لنجد مصداق هذا الوعد كلما** التقى الحق والباطل . وكم من مرة وقف الباطل مدجّجاً بالسلاح أمام الحق الأعزل ، ومع ذلك كان الباطل يحتشد احتشاد المرعوب ، ويرتجف من كل حركة وكل صوت وهو في حشده المسلّح المحشود . فأما إذا أقدم الحق وهاجم فهو الذعر والفزع والشتات والاضطراب في صفوف الباطل ، ولو كانت له الحشود ، وكان للحق القلة تصديقاً لوعد الله ﴿ **سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا** ﴾ .. »[٤١] .

لكن سيّد لا يقف عند هذا الجانب من الصورة ، وينتقل – في مكان آخر – إلى الجانب الثاني لكي يجيب ؛ من خلال

المعطيات القرآنية نفسها ، على سؤال ملح طالما حاك في أذهان المؤمنين أنفسهم : « لماذا يصاب الحق وينجو الباطل ويعود بالغلبة والغنيمة ؟ أليس هو الحق الذي ينبغي أن ينتصر ؟ وفيم تكون للباطل هذه الصولة ؟ وفيم يعود الباطل من صدامه مع الحق بهذه النتيجة وفيها فتنة القلوب وهزّة ؟

« ولقد وقع بالفعل أن قال المسلمون يوم أُحد في دهشة واستغراب ﴿ أنّى هذا ﴾ ، ففي المقطع الختامي للمعركة يجيء الجواب الأخير ، ويريح الله القلوب المتعبة ، ويجلو كل خاطرة تتدسس إلى القلوب من هذه الناحية ، ويبين سنته وقدره وتدبيره في الأمر كله : أمس واليوم وغداً ، وحيثما التقى الحق والباطل في معركة فانتهت بمثل ما انتهت إليه أُحد .

« إن ذهاب الباطل ناجياً في معركة من المعارك ، وبقاءه منتفشاً فترة من الزمان ، ليس معناه أن الله تاركه ، أو أنه من القوة بحيث لا يغلب ، أو بحيث يضرّ الحق ضرراً باقياً قاضياً ؛ وأن ذهاب الحق مبتلى في معركة من المعارك ، وبقاءه ضعيف الحول فترة من الزمان ليس معناه أن الله مجافيه أو ناسيه ، أو أنه متروك للباطل يقتله ويرديه !! كلا إنما هي حكمة وتدبير ، هنا وهناك : يملي للباطل ليمضي إلى نهاية الطريق ، وليرتكب أبشع الآثام ، وليحمل أثقل الأوزار ، ولينال أشد العذاب باستحقاق ؛ ويبتلي الحق ، ليميز الخبيث من الطيب ، ويعظم الأجر لمن يمضي مع الابتلاء ويثبت ؛ فهو الكسب للحق والخسارة للباطل ، مضاعفاً هذا وذاك هنا وهناك »[٤٢] .

١٩ - وحتى (الشيطان) ، فإن له في التفسير الإسلامي للتاريخ مكانة ! إنه الباطل مجسّداً في حركة التاريخ ، وإنه ليقف من وراء كل محاولات الإفساد والتخريب والتفكك والتحلّل والدمار في تاريخ البشرية . إنه نقيض الإيمان ، والبناء ، والإصلاح ، والتماسك والتقدم ، وإنه ليبذل جهده الدائم الموصول لتحقيق أهدافه المضادة بكل صيغة ، وبكل أسلوب ، ومن خلال نظم وزعامات وطواغيت وأتباع يسعى إلى وقف حركة الإيمان والتقدم ، والخروج بالناس من الظلمات إلى النور .

وهو يحاول « أن يجعل أولياءه مصدر خوف ورعب ، وأن يخلع عليهم سمة القوة والهيبة . ومن ثَم ينبغي أن يفطن المؤمنون إلى مكر الشيطان وأن يبطلوا محاولته ؛ فلا يخافوا أولياءه هؤلاء ولا يخشوهم ؛ بل يخافوا الله وحده ، فهو وحده القوي القاهر القادر الذي ينبغي أن يخاف ﴿ **إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين** ﴾ .

« إن الشيطان هو الذي يضخم من شأن أوليائه ، ويلبسهم لباس القوة والقدرة ، ويوقع في القلوب أنهم ذوو حول وطول ، وأنهم يملكون النفع والضرّ ، ذلك

ليقضي بهم أغراضه ، وليحقق بهم الشرّ في الأرض والفساد ، وليخضع لهم الرقاب ويطوع لهم القلوب ، فلا يرتفع في وجوههم صوت بالإنكار ، ولا يفكر أحد في الانتقاض عليهم ودفعهم عن الشرّ والفساد .

« والشيطان صاحب مصلحة في أن ينتعش الباطل ، وأن يتضخم الشرّ وأن يتبدى قوياً قاهراً بطاشاً جباراً ، لا تقف في وجهه معارضة ، ولا يصمد له مدافع ، ولا يغلبه من المعارضين غالب .. فتحت ستار الخوف والرهبة ، وفي ظل الإرهاب والبطش ، يفعل أولياؤه في الأرض ما يُقرّ عينه : يقلبون المعروف منكراً والمنكر معروفاً ، وينشرون الفساد والباطل والضلال ، ويخفقون صوت الحق والرشد والعدل ، ويقيمون أنفسهم آلهة في الأرض تحمي الشرّ وتقتل الخير ، دون أن يجرؤ أحد على مناهضتهم والوقوف في وجههم ومطاردتهم وطردهم من مقام القيادة ، بل دون أن يجرؤ أحد على تزييف الباطل الذي يروّجون له وجلاء الحق الذي يطمسونه .

« والشيطان ماكر خادع غادر ، يختفي وراء أوليائه ، وينشر الخوف منهم في صدور الذين لا يحتاطون لوسوسته ، ومن هنا يكشفه الله ويوقعه عارياً لا يستره ثوب من كيده ومكره ، ويعرف المؤمنين الحقيقة : حقيقة مكره ووسوسته ليكونوا منها على حذر ، فلا يرهبوا أولياء الشيطان ولا يخافوهم ، فهم وهو أضعف من أن يخافهم مؤمن يركن إلى ربه ويستند إلى قوته . إن القوةَ الوحيدة التي تُخشى وتُخاف هي القوةُ التي تملك النفع والضرّ ، هي قوةُ الله ، وهم حين يخشونها وحدها يكونون أقوى الأقوياء ؛ فلا تقف لهم قوة في الأرض ، لا قوة الشيطان ، ولا قوة أولياء الشيطان ﴿ **فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين** ﴾ .. »[٤٣] .

٢٠ – وإذا كانت ثمة حتمية في التاريخ البشري فإنها حتمية الموت الذي يختم على حياة الناس جميعاً : قادة وأُناساً عاديين ، أنبياء وأتباعاً ﴿ **إنك ميت وإنهم ميتون** ﴾[٤٤] ، ﴿ **وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل** ﴾[٤٥] ، ﴿ **أينما كنتم يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة** ﴾[٤٦] ... الخ . ولكن الإسلام يطرح تصوره المتميز للموت فيمنحه بعداً جديداً ، ويحوله من إرادة انكماش واستلاب إلى وسيلة انتشار وعطاء . إنه في المنظور الإسلامي – والديني عموماً – ليس سوى نقلة إلى عالم الخلود ، وأن الشهداء على وجه الخصوص لن يطويهم الموت بالمعنى المعروف ، ولكنهم يظلون أحياء . إن هذا التصوّر ، أو هذه الحقيقة المؤكدة قرآنياً بعبارة أدقّ ، لن يقتصر مردودها على نطاق الذات المؤمنة ، ولكنه يتحول إلى فعل إيجابي على مستوى الجماعة ، إلى فعل تاريخي يدفع حشود

المؤمنين إلى مزيد من الفاعلية والعطاء ، ويحضّهم على الإقدام والاقتحام والتضحية ، ويكسر في دروبهم متاريس الحزن والتردّد والخوف ، فيختزلون وهم يركضون إلى الشهادة حيثياتِ الزمن والمكان ، ويفعلون الأفاعيل ، ويجابهون التاريخ وحركته بطاقات تتجاوز منطق الحساب والقياس ، وتتآبى على التحليل والتعليل . إن تاريخ الإسلام في فتراته المتألقة ، فترات التقدم والازدهار والانتشار ، عصور التغيير الجذري العميق لخرائط العالم ، وإقامة دنيا سعيدة ، متوحدة ، عادلة ، كانت تسهم في صنعه هذه الرؤية ، بينما في المذاهب الوضعية يغدو الموت عنصر ابتزاز واستلاب ، ونكوص وزوال ، يقطع ويشلّ ، ويتصدى لمشاريع الإنسان .

في الرؤى الوضعية يغدو الموت غياباً ، أما في التصور الإسلامي فإنه حضور في قلب التاريخ .

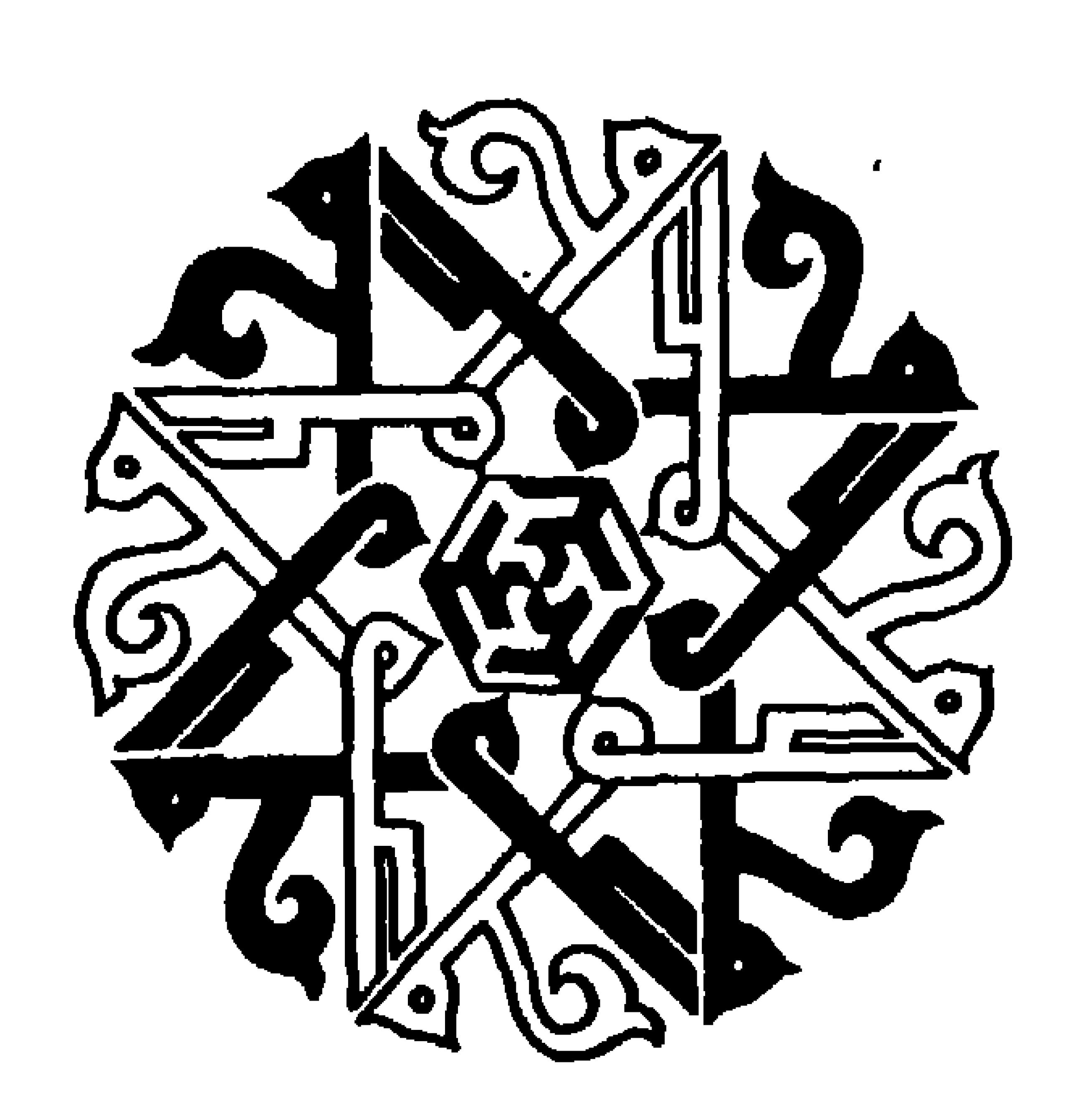
« .. إن جلاء هذه الحقيقة الكبيرة ذو قيمة ضخمة في تصوّر الأمور . إنها تعدّل ، بل تنشيء إنشاء ، تصوّرَ المسلم للحركة الكونية التي تتنوع معها صور الحياة وأوضاعها وهي موصولة لا تنقطع ، فليس الموت خاتمة المطاف ، بل ليس حاجزاً بين ما قبله وما بعده على الإطلاق . إنها نظرة جديدة لهذا الأمر ، ذات آثار ضخمة في مشاعر المؤمنين ، واستقبالهم للحياة والموت ، وتصورهم لما هنا وما هناك ...

« .. إنها تعديل كامل لمفهوم الموت – متى كان في سبيل الله – وللمشاعر المصاحبة له في نفوس المجاهدين أنفسهم ، وفي النفوس التي يخلفونها من ورائهم ، وإفساح لمجال الحياة ومشاعرها وصورها ، بحيث تتجاوز نطاق هذه العاجلة ، كما تتجاوز مظاهر الحياة الزائلة ، وحيث تستقر في مجال فسيح عريض لا تعترضه الحواجز التي تقوم في أذهاننا وتصوراتنا عن هذه النقلة من صورة إلى صورة ، ومن حياة إلى حياة .

« ووَفقاً لهذا المفهوم الجديد ، للموت ، سارت خطى المجاهدين الكرام في طلب الشهادة – في سبيل الله – وكانت منها تلك النماذج (الفريدة) في التاريخ ... »[٤٧] .

* * *

وهكذا يتأكد لنا ما سبق وأنْ بدأنا به هذا الفصل من أن سيّد – عبر ظلاله – قدْ قدّم مساحات واسعة مما يمس التفسير الإسلامي للتاريخ من قريب أو بعيد ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، وأنه ما من مسألة أساسية لها علاقة ما بالموضوع إلا ونجد الرجل يقول كلمته فيها من خلال تفسيره لهذا المقطع أو ذاك ، ولهذه الآية أو تلك ، ومن خلال مقدماته التحليلية الخصبة لسور القرآن ، وبخاصة تلك التي تحدثت عن وقائع تاريخية مما شهده عصر الرسالة .



الهوامش

(١) الآية رقم [١١] .
(٢) في ظلال القرآن ٧ / ١٤٢ (الطبعة الثالثة) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت (بدون تاريخ) .
(٣) الظلال ١٤٢/٧ – ١٤٣ .
(٤) سورة الأنعام : الآية [٦] .
(٥) الظلال ١٣٠/٧ – ١٣١ .
(٦) الظلال ١٦٦/٩ – ٢٠١ وانظر المرجع نفسه ٤٩/١٠ – ٥٠ ، ٧٦/١١ – ٨٤ . وانظر على وجه الخصوص النصّ الذي اعتمده سيد من ابن القيم والمبادىء الأساسية التي استمدها منه فيما يمكن أن يشكل الملامح الأساسية لقانون الجهاد ١٦٦/٩ – ١٦٩ . وانظر معالم في الطريق من ٥٥ – ٨٢ (الطبعة السادسة) ، دار الشروق ، القاهرة – ١٩٧٩ .
(٧) الظلال ٢١٨/٩ .
(٨) الظلال ٢٢٧/٩ – ٢٢٨ .
(٩) الظلال ٢٣٨/٠٩ – ٢٤٠ .
(١٠) سورة النساء: الآية [١٩] .
(١١) الظلال ٢٤٦/٩ – ٢٤٧ .
(١٢) سورة المدثر : الآية [٣١] .
(١٣) الظلال ٢٤٩/٩ – ٢٥١ .
(١٤) الظلال ٢٥٤/٩ .
(١٥) الظلال ٣٦/١٠ .
(١٦) سورة الأنفال : الآية [٥٣] .
(١٧) الظلال ٣٧/١٠ .
(١٨) سورة الأنفال : الآية [٥٨] .
(١٩) الظلال ٤٧/١٠ .
(٢٠) سورة الأنفال : الآيتان [٦٥ – ٦٦] .
(٢١) الظلال ٥٨/١٠ – ٥٩ ، وانظر تفسيره لآيات معركة حنين ١٦٤/١٠ – ١٦٦ وكذلك ٢٥١/١٠ – ٢٥٢ .
(٢٢) الظلال ٧٦/١٠ – ٧٩ .
(٢٣) سورة البقرة : الآيات [١ – ٤] .
(٢٤) الظلال ١٣٧/٧ .
(٢٥) الظلال ١٤٠/٧ – ١٤١ .
(٢٦) الظلال ٢٦١/٧ وانظر تفسيره لقوله تعالى : ﴿ **وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو** ﴾ من سورة

الأنعام ، حيث يقف سيد طويلاً أمام البعد الغيبي للتصور الإسلامي ويردّ على ضلالات الجاهلية المادية المعاصرة من خلال معطيات العلم نفسه الذي تبني صرحها عليه (٧/٢٥٠ ـ ٢٦٢) وانظر كذلك كتاب (العلم في مواجهة المادية) للمؤلف (مؤسسة الرسالة ، بيروت ـ ١٩٧٣) .

(٢٧) الظلال ٤/٦١ ـ ٦٢ .
(٢٨) الظلال ٤/٦٢ ـ ٦٥ وانظر ٤/١٦٦ ـ ١٦٧ .
(٢٩) الظلال ٤/٦٥ .
(٣٠) سورة آل عمران : الآيات [١٣٧ ـ ١٤٢] .
(٣١) الظلال ٤/٨٠ ـ ٨١ وانظر ٤/٨١ ـ ٩٠ .
(٣٢) الظلال ٤/٦٧ . وانظر ٤/٦٨ ـ ٧٠ .
(٣٣) الظلال ٤/١٧٥ ـ ١٦٠ . وانظر ٤/١٦١ ـ ١٦٢ .
(٣٤) الظلال ٤/١٠٥ ـ ١٠٦ .
(٣٥) الظلال ٤/١٢٠ . وانظر ٤/١٢١ ، ٤/١٣٥ ـ ١٣٩ .
(٣٦) الظلال ٤/٧٠ ـ ٧١ ، وانظر ٤/١٦٤ ـ ١٦٦ .
(٣٧) الظلال ٤/١٦٢ ـ ١٦٤ .
(٣٨) سورة آل عمران : الآية [١٤٤] .
(٣٩) الظلال ٤/٩٠ ـ ٩٤ .
(٤٠) الظلال ٤/٩٥ ـ ٩٧ .
(٤١) الظلال ٤/١٠٢ ـ ١٠٣ .
(٤٢) الظلال ٤/١٥١ ـ ١٥٢ . وانظر ٤/١٥٢ ـ ١٥٧ .
(٤٣) الظلال ٤/١٤٩ ـ ١٥٠ .
(٤٤) سورة الزمر : الآية [٣٠] .
(٤٥) سورة آل عمران : الآية [١٤٤] .
(٤٦) سورة النساء : آية [٧٨] .
(٤٧) الظلال ٤/١٤٢ ـ ١٤٥ . وانظر ٤/٥٤ ـ ٥٨ .

* * *



علم الكلام القرآني

د. بلقاسم الغالي(*)

النقاط الواردة في الدراسة

- مقدمة .
- تجديد علم الكلام الإسلامى .
- من القرآن .
- موقف أئمة المسلمين من هذا العلم .
- تسمية علم الكلام وتعريفاته .
- علم الكلام في مواجهة التحديات :
- تحديات الأمس .
- تحديات اليوم .
- أساليب التحدي .
- ثقافة المتكلم .
- الاستعداد الفكري .
- الثقافة الموسوعية .
- القرآن .
- السنة .
- الفقه وأحواله .
- المذاهب الهدامة ، الأديان المنحرفة ، والفرق المنشقة .
- الثقافة العلمية .
- مبحث الألوهية .
- الاستدلال على وجود الله عند المتكلمين .
- منهج المتكلمين في الاستدلال على وجود الله .
- صور من أدلة وجود الله عند المتكلمين .
- آراء العلماء في أدلة المتكلمين .
- علم الكلام القرآني .
- منهج القرآن في العقيدة .
- نحو منهج كلامي جديد انطلاقاً من القرآن .
- مميزات المنهج القرآني في الاستدلال .

(*) أستاذ العقيدة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ، الجزائر .

على وجود الله .

- نماذج من الاستدلال على وجود الله انطلاقاً من القرآن .
- تنوع الأدلة وكثرتها .
- دليل الخلق .
- خلق الإنسان أعظم آية على وجود الله .
- دليل الإتقان .
- دليل العناية والتسخير .
- أدلة قرآنية متنوعة .
- آراء في الاستدلال على وجود الله من القرآن .

مقدمة

تجديد علم الكلام الإسلامي

علم الكلام الإسلامي أنار العقول ، ووضح المفاهيم ، فكان درعاً للإسلام ، وسلاحاً بيد علمائه ضد الآراء التى تخالف وجهة نظر الإسلام في المسائل الاعتقادية والكون والحياة .

وهذا العلم قد أدى دوره ، وأخصب الفكر الإسلامي ؛ فجعل للقضايا الشائكة حلولاً طريفة ، ونافح في سبيل العقيدة الإسلامية ؛ فأثبت للخالق الوجود والكمال والتنزيه المطلق على كل ضرب من ضروب التشبيه والتجسيم ، كما وردت بذلك النصوص في حجج بليغة وأدلة قوية ، وبرهن على صدق النبوة ببيان المعجزة وشرف الأخلاق ، ودلل على إمكان الآخرة بحجج أخلاقية ونفسية ، وقدم بيانا لمسائل كلامية ومعضلات فلسفية ، واستلهم من المصادر الإسلامية ، واستضاء بها ، واقتبس من علوم الأوائل ، ووفق بين مفاهيمها حتى اختلطت مباحث علم الكلام بمباحث الفلسفة ..

ثم طرأ على مباحث هذا العلم ما طرأ على بعض العلوم الإسلامية من بُعْدٍ عن الابتكار والتجديد ، والتردي في مهاوي الانحدار والسقوط ؛ وصار الاجتهاد في علم الكلام منحصراً في ترديد مقالات السابقين وشرحها أو توضيح متن وحل مغلقاته وصارت كتب السابقين تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب على حد تعبير الشيخ محمد عبده . وتخلف ركب هذا العلم تبعا لتخلف المسلمين العام وأصيب بالضحالة ، ولكنه لم يصب بالعقم ؛ لأن محاولات التجديد لم تغب عن الساحة إلّا في عصور الانحطاط والظلام .

وبدأ المسلمون يتحسسون طريق النهضة لمختلف قضاياهم ، وفى مقدمة ذلك الاهتمام بتجديد علومهم ، وجعلها مواكبة للعصر ، مستجيبة لأحداثه مستفيدة من تقنياته ومناهجه وأساليبه .

وعلم الكلام يتبوأ منزلة هامة في الخطط الإسلامية ؛ لأن الأزمة التي تعانيها المجتمعات الإسلامية تتمثل في العقيدة

بالدرجة الأولى على مستوى التصور ثم السلوك . وهذه الأزمة تصيب شباب الأمة الإسلامية الذي يعاني فراغاً روحياً مرده إلى أسباب كثيرة منها إفلاس النظم التعليمية والتربوية ذات المناهج العلمانية ، والغزو الفكري للفلسفات المادية المعاصرة والتأثير الإعلامي للوسائل الإعلامية المتطورة التي جعلت العالم قرية صغيرة .

لذلك كان لزاماً على الباحثين في شؤون علم الكلام أن يعيدوا النظر في مناهجه وموضوعاته وطرائق طرحها وأساليب عرضها ، وليس من اليسير تجديد هذا العلم نظراً لما يتطلبه من مراجعة عامة تعود به أحيانا إلى مصدره الأصلي القرآن وتربطه أحياناً بما يجد من اكتشافات في ميدان التقدم العلمي .

إن ما يريده المسلم المثقف عندما يتجه بالسؤال إلى المتكلم الحديث عن خالق الكون لا بد أن يكون متماشياً مع أساليب ونتائج العلوم التي توصلت إلى أسرار الذرة وغزت الفضاء ، وكشفت عن سنن الكون وأسراره وظواهره ولا تزال تكشف ما يحير العقول ، وإن السائل يريد جوابا يقوم على استخدام المنطق السليم ويدعوه إلى الإيمان بربه إيمانا يقوم على الاقتناع لا على مجرد التسليم كما تفعل بعض الأساليب الكلامية إزاء كثير من القضايا .

علم الكلام علم شرعي

من القرآن :

تأسس علم الكلام انطلاقاً من مبدأ أشار إليه القرآن الكريم ، يتمثل في الدعوة إلى الله بالحكمة والمجادلة بالتي هي أحسن .

قال الله تعالى : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين** ﴾ .
[**النحل / ١٢٥**] .

ولا سبيل إلى سلوك هذه الأساليب إلا بتأسيس علم له أصوله ومناهجه التي تؤهل إلى شرح العقيدة ومناقشة الخصوم وصد هجومهم . ثم إن القرآن الكريم شرح العقيدة في الخالق ووصفه فأبلغ ، وبين النبوة وتحدث عن أخلاق الأنبياء ومميزاتهم ، وألمح إلى الآخرة وقدم عليها الأدلة ، وأثار قضايا تتصل بالعقيدة وأجاب عليها بإشاراته البليغة ولمحاته الوضاءة .

بيد أن القرآن لم يكتف بذلك بل عرض لأهم الأديان والمذاهب والنحل التي كانت سائدة في عهد النبوة الخاتمة ؛ فناقش عقائدها ، وأبطل حججها ، وأظهر انحرافها ؛ فتحدث عن نحل أنكرت الأديان وآمنت بالدهر وأسندت

إليه الخلق : ﴿ **وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر** ﴾ .

[الجاثية / ٢٤] .

وفصل كتاب الله الحديث عن الشرك فذكر من عبد الكواكب وأشركها مع الله ﴿ **فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين** ﴾ .

[الأنعام / ٧٦] .

ورد على عبدة الأصنام فقال : ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾ .

[الأنبياء / ٢٢] .

وناقش النصارى في تأليههم لعيسى : ﴿ **إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون** ﴾ .

[آل عمران / ٥٩] .

وفضح عقيدة اليهود وتشبيههم ؛ وأظهر شذوذ فطرتهم قال الله تعالى : ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ﴾ [المائدة / ٦٤] .

ورد على من أنكر النبوات عموماً ونبوة محمد ﷺ خصوصا : قال تعالى : ﴿ الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس إن الله سميع بصير ﴾ [الحج / ٧٥] .

لذلك صار لزاما على علماء الإسلام المهتمين بهذه القضايا أن يستطلعوا القول فيما أشار إليه القرآن ، ويردوا على المخالفين ، ويتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم ، ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن [(١)] .

– موقف أئمة المسلمين من هذا العلم :

اختلف علماء الأمة الإسلامية حول أهمية هذا العلم : فهناك من العلماء من امتدحه ، واستحسن الخوض فيه ، وهناك من ذمه وسكت عن القول في موضوعاته . يأتي في مقدمة هؤلاء الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه الذي ألف في علم الكلام : (الفقه الأكبر) ورسائل صغيرة (كالوصية) ليوسف بن خالد (والفقه الأبسط) و (العالم والمتعلم) وكتاب (العلم) قال أبو حنيفة رضي الله عنه : « الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم ؛ لأن الفقه في الدين أصل والفقه في العلم فرع ، وفضل الأصل على الفرع معلوم » [(٢)] .

ويحدثنا القاضي عياض عن رسالة ألفها مالك بن أنس (لابن وهب في القدر والرد على القدرية) ، وقد وصفها عياض بأنها من (خيار الكتب الدالة على سعة علم مالك) وقد بلور مالك اتجاه عقيدة السلف القائم على مقاومة البدع وعدم الرد عليها إلا بالنقل ، لا الاحتجاج عليها والمجادلة فيها بالعقل ؛ وكان يرفض الرد العقلي على البدع ؛ لأنه في رأيه رد بدعة ببدعة ويرى

ضرورة الرد عليها بالنقل .

كما رد على الروافض فقال فيهم : « أهل الأهواء كلهم كفار وأسوأهم الروافض » .

وكان معاصراً للاعتزال – ومؤسسيه واصلُ بنُ عطاء وعمروُ بنُ عبيد – وقد أكد على التنزيه في الصفات ونصح بالابتعاد عن التأويل ؛ لأن طريق النجاة ينبغي فيه إمرار النصوص كما جاءت ، وكان يقول : « إنما أهلك الناس تأويل ما لا يعلمون » .

وله آراء في الإيمان والكلام والعلم ، وآراء كلامية شائعة كرأيه في الآية ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ فقد قال قولته المشهورة : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . وبالرغم من هذا الموقف الحذر فقد مثل مذهب المفوضة دون أن يقع في التشبيه أو التجسيم وقد روت بعض المراجع أنه رد على القدرية ؛ وبذلك يكون قد مثل مذهبا كلاميا متكاملا يشتمل على شرح المتشابه ، وتوضيح القضايا الشائكة ثم الرد على المخالفين كالقدرية وغيرهم .

ويعتبر الإمام أحمد بن حنبل الرافض الحقيقي لعلم الكلام على المنهج الاعتزالي ، فقد رفض الحوار مع ابن أبي داود حول قضية خلق القرآن . ولكن هناك رسالة منسوبة إليه بعنوان الرد على الجهمية ، فإذا ثبتت فإنه يكون قد اشتغل بالرد على المنحرفين ، والمبتدعة من أهل الأهواء ، وفي الاضطلاع بهذه المهمة خير دليل على شرعية هذا العلم .

وأما الأشعري فقد كتب رسالة أكد فيها : (استحسان الخوض في الكلام) وأثبت شرعية الأدلة العقلية في الاستدلال على العقائد الإيمانية ، يقول في هذا الشأن : « أما بعد فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال ، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة ، وقالوا لو كان ذلك هدي ورشاد لتكلم فيه النبي ﷺ وخلفاؤه وأصحابه . قالوا : ولأن النبي ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه في أصول الدين وبينه شافيا ولم يترك لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه من حاجة من أمور دينهم ، وباعدهم عن سخطه ، فلما لم يرد عنه الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا أن الكلام فيه بدعة ، والبحث ضلالة لأنه لو كان خيراً لما فاته النبي وأصحابه ولتكلموا فيه »[٣] .

وهناك مؤلفات تذم الكلام والمشتغلين به من ذلك كتاب : (ذم الكلام وأهله) لشيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد الله بن محمد

الأنصاري الهروي المتوفى (سنة ٤٨١ هـ) .

وكتاب (إلجام العوام عن علم الكلام) لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) .

وكتاب (صون المنطق والكلام عن فن المنطق وثنايا الكلام) لجلال الدين السيوطي (٩١١ هـ) .

وفي كتاب : (مختصر جامع بيان العلم وفضله) لابن عبد البر (سنة ٤٦٢هـ) ذم للكلام وأهله من ذلك : « ما روي عن مصعب بن عبد الله الزبيري قال كان مالك ابن أنس يقول « الكلام في الدين أكرهه أو لم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، أو نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل ، قال أبو عمر : قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده وعند أهل بلده – يعنى العلماء منهم رضي الله عنهم . والذي قال مالك – رحمه الله – عليه جماعة الفقهاء والعلماء قديما وحديثا من أهل الحديث والفتوى » .

وإنما خالف ذلك أهل البدع المعتزلة وسائر الفرق . وأما الجماعة فعلى ما قال مالك رحمه الله إلا أن يضطر أحد إلى الكلام فلا يسعه السكوت إذا طمع برد الباطل ، وصرف صاحبه عن مذهبه ، أو خشى ضلال عامة ، أو نحو هذا »[٤] .

وهذا النص واضح لا ذم فيه للكلام بإطلاق بل الذم منحصر في الآراء المنحرفة ، ومناقشة القضايا الكلامية المعقدة التي لا طائل من وراء بحثها .

وفي النص إشارة إلى عدم السكوت عندما يجب الكلام كتقويم انحراف أو رد شبهة ، أو بيان حجة مقدمة ، أو توضيح دليل شاف كاف .

وفي عنوان الغزالي : (إلجام العوام عن علم الكلام) مقصد ينحصر في منع العوام عن الخوض في ترتيب المقدمات وتبويب النتائج التي يعجز عنها ذهن العامي وتثير شكوكه ، وتدخل الريب علىٰ نفسه أكثر من اليقين .

وأما قول ابن خلدون « بأن علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن إيهاماته وإطلاقه »[٥] .

ورأى ابن خلدون إن صَلح لعهده فلن يصلح لعهدنا لسببين :

(١) أن الملاحدة والمبتدعة قد ملأوا علينا الساحة الإسلامية وغزونا داخليا وخارجيا غزوا فكريا عاتيا ، ونحن أحوج ما نكون إلى حصانة فكرية ، ولا سبيل لنا إلى ذلك

إلا بتجديد أسس علم الكلام .

(٢) مدونات أهل السنة ضخمة ، وكتاباتهم جيدة بيد أن تلك الأدلة المدونة ينبغي أن تخضع إلى سنة التطور : ﴿ سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا ﴾ ؛ فمضامينها إن صلحت لعصر فلا تصلح لعصرنا .

التوفيق بين الاتجاهين :

وإذا تدبرنا الاتجاهين : الأول الذي يمدح علم الكلام ؛ ويجعله علما شرعيا للدور الذي اضطلع به من ترسيخ للعقيدة ، والدفاع عنها ، ونقض حجج أعدائها بالأدلة القاطعة والبراهين الدامغة .

والثاني الذي يذم هذا العلم ، ويعرض عن الخوض في مسائله ، فإنه لا تناقض بين الاتجاهين ؛ لأن الأول يمدح ما صلح من علم الكلام ، والثاني يذم جانب الكلام الذي خاض في البدع والأهواء ومال مع الانحراف وأغرق في القضايا الشائكة التي تستعصي على أفهام العامة وعقولها التي تحتاج إلى ضرب من الهدي القرآني والنبوي ، فذلك أجدى لها وأكثر إفادة من الإغراق في مسائل فلسفية جدلية معقدة .

تسمية علم الكلام وتعريفاته

(١) تسمية علم الكلام :

تتعرض تسمية علم الكلام إلى الانتقاص ، ولعل بعضهم يتجاوز ذلك إلى الحط من قيمته ، والاستخفاف بأساليبه ، والاستهانة بتحصيله ، ومرد ذلك إلى الحملة التي تعرض لها قديما ، وغذتها بعض التيارات الحديثة تقليدا وجهلا بالمهمة الخطيرة التي ينبغي أن يتبوأها في عصرنا هذا العلم الذي يدافع عن العقيدة الإسلامية بمناهج وأساليب ، نحن المسلمين في أشد الحاجة إلى إحيائها وتطويرها وصقلها وتهذيبها حتى تكون مواكبة لعصرنا .

إن تسمية علم الكلام بهذه التسمية هي التي طغت عليه منذ نشوئه ، وقد علل التفتازاني[٦] ذلك ، فقال : لأن مباحث هذا العلم وموضوعاته تعنون بقولهم (الكلام في كذا) ، أو لأن مسألة (كلام الله) كانت أشهر المباحث وأكثر المسائل التي دار حولها الجدال والنزاع بين المعتزلة من جهة ، وأهل الحديث بزعامة أحمد بن حنبل من جهة أخرى .

أو لأنه سمي بهذا الاسم لما يورثه من قدرة على الكلام في كشف الشبهات ، وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة الذي يجعل الفيلسوف بارعا في الاستدلال ، فكذلك المتكلم يبرع في البرهنة وإقامة الحجة ودفع الشبهة .

أو لأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام ، فأُطلق اسم الكلام لذلك ثم خص به ، ولم يطلق على غيره تمييزا له .

أو لعله سمي بهذا الاسم (علم الكلام) ؛ لأنه يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

أو لعله سمي بهذا الاسم لشدة افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم أثناء الاختلاف معهم ، ولعله السلاح الأكثر استعمالا في هذا الميدان ، ميدان المناظرة .

أو لعله سمى بهذا الاسم لقوة أدلته ووضوح حجته ، حتي صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام .

ويذهب التفتازاني[٧] بعيدا فيقول : لعله سمي بهذا الاسم الكلام المشتق من الكلم وهو الجرح فكأن أدلته القطعية وحججه الساطعة تحدث تأثيرا في القلب وتتغلغل فيه .

ومن التسميات التي تطلق على هذا العلم تسميته بـ(علم أصول الدين) أي التعلم الذي ينصرف إلى البحث في المسائل الأصولية كالعقائد الأساسية ونحوها ، تمييزا له عن علم الفقه الذي تتجه عنايته إلى الفروع ، وعن علم أصول الفقه الذي يهتم بالنظر في الأدلة الشرعية من حيث تستنبط منها الأحكام والتكاليف .

ومن تسمياته أيضا تسميته بعلم التوحيد أو بعلم التوحيد والصفات ، وقد لازمته هذه التسمية الأخيرة لما انحسر دور هذا العلم في الجانب التعليمي الجاف ، وتخلى عن دوره في رد الشبهات ونقض حجج المخالفين ، وطغى عليه المنطق الإرَسْطي الذي نبذته المدرسة الكلامية الأولى ، وهاجمته جميع الفرق الإسلامية وسائر الطوائف من أهل النظر ، الذين عابوه لاختلاطه بالعلم الإلهي عند إرَسْطو الذي يناقض أوليات العقيدة الإسلامية ومنذ طغيان المنطق الإرسطي على هذا العلم يمكن القول بأن الفكر الإسلامي لم يأت بجديد ولا مبتكر في عالم الفكر الأصيل بل كل ما حدث هو كما قال الإمام محمد عبده « تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب ، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضُّعَّفُ ، وفضلهـا القعود »[٨] .

ومن تسميات هذا العلم تسميته بعلم النظر والاستدلال ، وهي تسمية تقصر مهمته الأساسية في التأمل وابتكار الأدلة والتجديد فيها .

ومهما يكن من أمر فإن مراجعة تسمية هذا العلم لإزالة ما علق به من تراكم معرفي يحمل في طياته بعض الانتقاص :– لأمر متحتم إن أردنا لهذا العلم أن تجدد رسالته وأن يخصب عطاؤه ثمراً مفيداً كما عهد إبَّان ازدهار الحضارة الإسلامية .

٢ – تعريفاته :

وأقدمُ التعريفات التي وصلتنا لهذا

العلم تعريف أبي نصر الفارابي (سنة ٣٣٩ هـ) ، الذي يقول فيه : صناعة الكلام يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل[٩] .

فعلم الكلام حسب هذا التعريف صناعة تحتاج إلى معرفة وعلم ومراس ومران . ولا بد لهذه الصناعة من قدرة على إظهار حجج المخالفين وتزييف كل مناقض وحمله على وجه يوافق ما في الدين .

وقد عرفه الغزالي (سنة ٥٠٥ هـ) بقوله : هو علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة ، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار ، ثم ألقى الشياطين في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها ، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام »[١٠] .

وهو تعريف يؤكد على الدفاع عن عقيدة أهل السنة ؛ لأن البدع قد ازدادت في عصر الغزالي والفرق الإسلامية وغيرها من الأديان قد ثبتت انحرافاتها فشوشت العقيدة السليمة المستمدة من الأصول الإسلامية الكتاب والسنة .

ويتفق ابن خلدون مع الغزالي في تعريفه لهذا العلم اتفاقا يكاد يكون تاما فيقول : « علم الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة »[١١] .

ويعرفه العضد الإيجي (سنة ٧٥٦ هـ) بقوله : « والكلام يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام »[١٢] .

وليس بعيدا عن هذا التعريف ما ذهب إليه التهانوي من أن علم الكلام هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه[١٣] .

لقد صارت وظيفة علم الكلام أشمل إذ أصبحت أداة دفاع لكل معتقد عن عقيدته ، فدفاع المبتدع عن عقيدته بالبراهين العقلية كلام أيضا[١٤] .

وصار دور هذا العلم تثبيت العقائد الدينية والبرهنة عليها بالأدلة المناسبة لكل عصر والحججُ المواتية لكل زمان .

أما دفع الشبه المثارة أو التي يتوقع أن

تثار فهي من أهم وظائف علم الكلام .

وهكذا فإن دور هذا العلم ينبغي أن يكون كما حدده العضد الإيجي بعلم العقيدة الإسلامية ، ويرسخها ، ويدافع عنها ويرد الشبه الوافدة عليها ويتصدى للغزو الفكري بشتى صوره وألوانه .

وبالرغم من المنهج التعليمي الذي اتبعه الأستاذ (الإمام محمد عبده) (سنة ١٩٠٥) في رسالة التوحيد إلا أنه أغفل الجانب الدفاعي عند تعريفه لهذا العلم ، رغم الظروف السياسية والاجتماعية التي كان الاستعمار يتولى تدميرها وبث الخراب فيها ، يقول معرفا علم الكلام بأن « التوحيد يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنه ، وعن الرسل لإثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب إليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم »[(١٥)] .

والاتجاه العام الذي يندرج تحته تعريفات علم الكلام يتميز بالتأكيد على أمرين :
(أ) الطابع التعليمي لهذا العلم فهو ينهض لتوضيح العقيدة انطلاقا من الكتاب والسنة ويعمل على ترسيخها وفق منهج العصر .
(ب) الطابع الدفاعي المتمثل في الرد على الانحراف والبدع من جهة ، ودفع الشبه الوافدة بأسلوب علمي دقيق بعيد عن الخطاب الفضفاض الذي لا يستند إلى براهين وحجج مقنعة .

هاتان الوظيفتان لعلم الكلام التعليمية والدفاعية ليس بينهما توازن ؛ بل أحيانا تتغلب الوظيفة الدفاعية كما هو الشأن في العصور الأولى ، وقد تتغلب الوظيفة التعليمية كما هو الشأن في عصور الانحطاط .

وما زال العلماء يؤكدون على الوظيفتين معا إلى العصور المتأخرة ؛ يقول طاش كبرى زادة (سنة ٩٦٢ هـ) عند تحديده لعلم الكلام : « هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه .

علم الكلام في مواجهة التحديات

إن ديناً في مستوى ما بلغه الإسلام من الانتصارات في ظرف زمني وجيز -: لخليق أن تواجهه صعوبات وعراقيل ، فلقد أزال عروشا ، وقلب حكومات ، وقضى على مصالح وامتيازات لفئات وطبقات ، وخلق قيما جديدة في التعامل على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي .

هذا الدين الذي جاء بموازين مخالفة لما عهدته البشرية ، ليس من اليسير أن يجد الطريق ممهدة بل واجه تحديات مختلفة سنقتصر على بيان التحديات التى وفدت عليه في ميدان العقيدة .

(١) تحديات الأمس :

١ – أصل الأصول في الأديان قضية الألوهية ، وللإسلام طرحه الخاص بهذه القضية ، أساسه التوحيد الخالص ، والإعراض عما عداه من وجوه الاعتقاد . ولهذه القضية اتجاهات معارضة للتصور الإسلامي يأتي في الصدارة اعتقاد الثنوية من السمنية والمانوية وغيرهما في الألوهية . وقد عرف عن هاتين الفرقتين ترويج لآرائهما ، ونشاط كبير داخل العواصم الكبرى خاصة في بغداد وغيرها من حواضر العالم الإسلامي[١٦] .

ولليهودية تصورات خاطئة عن قضية الألوهية ؛ إذ الطابع الغالب على هذا التصور بشري في صفاته وأفعاله ، والنص واضح في التوراة ؛ فالله في اليهودية يحزن ويبكي حتى ترمد عيناه ، ويفرح ويصارع ، بينما قدم الإسلام تصورا تنزيهيا لله سبحانه ، وعمّق فكرةَ التوحيد الخالص في النفس ؛ بل كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك مخالفة تامة لجميع الحوادث والمخلوقات .

وللمسيحية نشاط حثيث في مواجهة المسلمين ، يناظر قساوستها ويؤلفون الكتب ويجادلون المسلمين وغيرهم .

ومما زاد المسألة تشعبا اختلاف طوائف المسيحية حول طبيعة المسيح .

هذه القضية تسربت إلى العالم الإسلامي عن طريق المناظرات بين آباء الكنيسة وبين المسلمين حول طبيعة المسيح في القرآن قال تعالى : ﴿ إن مثل عيسىٰ عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ﴾ .

[آل عمران / ٥٩] .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل عمد بعض المسيحين إلى الدخول مع المسلمين في جدال حول طبيعة المسيح في القرآن ، ووظفوا على آيات الكتاب الكريم حوارا ليفسدوا اعتقاد المسلمين في الألوهية : قال يوحنا الدمشقي : « إذا سألك العربي ما تقول في المسيح ؟ فقل (إنه كلمة الله) ثم يسأل النصراني المسلم : بما سمي المسيح في القرآن ؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم ، فإنه سيضطر إلى أن يقول : ﴿ إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ﴾ .

[النساء / ١٧] .

ثم يسأله عن كلمة الله وروحه ، أمخلوقة هي أم غير مخلوقة ؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله كان ولم تكن كلمة وروح ، فإن قلت ذلك فسيفحم العربي ؛ لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين[١٧] .

ويوضح توماس أرنولد الأمر إذ يقول :



« هؤلاء الذين دخلوا كنف الدين ، وحملوا معهم ثقافة الإمبراطورية البيزنطية وثقافة اليونان .. وهذه الانشقاقات الواسعة أفزعت السلطات الكنسية فشرعت تهاجم بالجدل والمناظرات أسسَ العقيدة الإسلامية : ماهي الطبيعة الإلهية ؟ وما معنى قوله : ﴿ إنه على كل شيء قدير ﴾ و ﴿ إنه بكل شيء عليم ﴾ وما هي علاقة علمه بذات نفسه »[(١٨)] .

ويتجلى من خلال الحوار في النص الأول والمترتب على طريقة السؤال والجواب والمتضمن لقضايا تبحث في كنه الذات أن ذلك كان تمهيدا لمشكلة من أكبر مشكلات العقيدة التي حدثت فى العالم الإسلامي ، وهى مشكلة خلق القرآن .

وأما النص الثاني فيوضح في غير لبس كيف شرعت الكنيسة تهاجم عقيدة الألوهية بالجدال والمناظرة لبث البلبلة في أفكار المسلمين ؛ بل لقد أورد ابن النديم أقوال قساوسة كانوا يهدفون إلى تنصير المسلمين[(١٩)] .

٢ - والأصل الثاني الذي وقف فيه المسلمون يواجهون التحديات قضية النبوة . وقد أشار القرآن إلى مقدمات هذه القضية تلميحا عندما قال على لسان بعضهم : ﴿ قالوا أبعث الله بشرا رسولا ﴾ .

[الاسراء / ٩٤] .

وهناك نجد كان قد طرحه البراهمة جحدوا فيه الرسل ، وأثبتوا التكليف من جهة العقول ، وقالوا : إن الحسن ما حسنه العقل ، والقبيح ما قبحه العقل ، وأفضل في تشريعه من الرسل الذين أباحوا ما حظره العقل من ذبح البهائم وإيلام الحيوان بلا ذنب[(٢٠)] .

ونسب اليهود إلى الأنبياء نقائص تحط من مقام النبوة فهم صفوة مختارة ، وقادة الإنسانية ، ونماذج رفيعة للخير ، فكيف تصدر عنهم قبائح لا تليق بفرد عادي ؟ كمضاجعة لوط لابنتيه بعد أن سقياه خمرا وإنجابه منهما ، وكتنازل إبراهيم عن زوجته خشية على حياته من فرعون وقوله إنها أخته .

هذه الفضائح التي ينسبها اليهود إلى أنبيائهم كانت تصك أسماع المسلمين ؛ لأن اليهود كانت تظلهم مظلة الحكومة الإسلامية وتحميهم رغم اعتقاداتهم المنحرفة في النبوة وغيرها .

وكتب أبو بكر الرازي الطبيب كتاب (مخاريق الأنبياء) تهجما على النبوة ، هذه القضايا المتنوعة دفعت علماء الكلام أن يؤكدوا على عصمة الأنبياء ويفردوا لها بابا خاصا من أبحاثهم .

٣ - وأما الأصل الثالث الذي واجه فيه علماء الكلام التحدي فهو البعث ، ونكرانه عام في جميع الأزمان ولم ينفرد به

زمن دون آخر . ولقد أشار القرآن إلى رأي أقوام أنكروا الحشر والنشر عند قوله : ﴿ ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ [الجاثية / ٢٤] . والدهرية مذهب مادي ينكر الألوهية والنبوة والبعث وهو مذهب فارسي قديم رد عليه القرآن بمثل قوله : ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده ﴾ [الأنبياء / ١٠٤] .

وتوسع علماء الكلام في هذه اللمحات القرآنية ليكونوا ردا متكاملا على مختلف النزعات المادية ، في هذه القضية الشائكة التي زلت فيها أقدام كثير من المفكرين .

(٢) تحديات اليوم :

إن التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية اليوم كثيرة وخطيرة منها ما يعود إلى فلسفات قد ظهرت في هذا العصر ، ومنها ما يعود إلى مواقف قد وقفتها مؤسسات كالكنيسة . فالكنيسة قد وقفت مواقف من العلماء مثل جاليلي وجرادنو برونو وكوبرنيك جعلت الناس ينظرون إليها نظرة ريبة . وبدأ المفكرون يهاجمونها ، ويهاجمون من خلالها الأديان عموما ، بل ويسخرون من معتنقيها يقول فولتير في هذا المعنى (١٧٨٨) : « إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر ، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا ... » إلى آخر هذه الموجة من السخرية .

وبالإضافة إلى ما تعمد إليه الكنيسة من العقائد التي تشغل بها كاهل أتباعها من المسيحيين ولا يخضع فيها إلى عقل ولا إلى منطق كصك الغفران ، وغيره من الأوامر التي لا يرضاها العقل ولا يقرها المنطق . وثمة أمر آخر خطير أدى إلى فقدان الثقة في الكنيسة هو تعاونها مع السلطة خاصة عند الاعتراف بالخطايا . إذ لم يتورع بعض القساوسة من نقل أخبار المعارضين إلى حكوماتهم فتسبب ذلك للمعارضين فيما تسبب من قتل وتشريد .

وحدثت أزمة ثقة بين الكنيسة وبين جماهيرها خاصة بينها وبين العلماء إذ لم يعودوا على ثقة بما تتحدث عنه من الغيب وما تدعو إليه من عقائد عموما .

هذه التوترات أدت إلى تكوين مذاهب هدامة ، ما لبثت أن تسربت إلى العالم الإسلامي في أشكال شتى وأساليب مختلفة : كالدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة ، ونكران الغيب ، والمذاهب الوضعية ، والوجودية ، والشيوعية ، وكل المذاهب التي تنتظم في سلك واحد هو الفلسفة المادية ، التي أنكرت كل ما ليس بمادة ويأتي في مقدمة المذاهب :

المذهب الوضعي :

مؤسس هذا المذهب أوجست كونت (سنة ١٨٥٧) أنكر كل تفكير قبلي ، واستبعد البحث في الغايات القصوى

والعلل الأولى ، ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبي . ويرى (كونت) أن العقل قد مر بثلاث مراحل .. اللاهوتي والميتافيزيقي والواقعي . وهذه المراحل قد عبر عنها بقانون الأطوار الثلاثة : —

— في الدور الأول : كان العقل يبحث في كنه الموجودات وأصلها ومصيرها ، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات بعيدة عن الطبيعة ، وكان منهجه في ذلك قائما على الخيال ، فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفي وراء الطبيعة المرئية .

— وفي الدور الميتافيزيقي يظل العقل يبحث كنه الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يرتقي فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ، ويرد الظواهر إلى علل مجردة خفية يتوهمها .

— وفي الدور الثالث يتجنب العقل الطريقتين السالفتين في البحث موضوعا ومنهجا ، ويعول على البحث في أصل الكون ومصيره وعلله ، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها . وبهذا يستغنى عن العلل بوضع القوانين أي العلاقات المطردة بين الظواهر ، ويقيمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال ، وبهذا يهتم بالإجابة عن السؤال : كيف حدث ؟ وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟ بهذا رفض المذهب الوضعي البحث في الغيب وأبى أن يقر حقائقه أو يرفضها . وتركزت جهود أتباع كونت على النزعة العلمية التجريبية وانصرفوا عن البحث في كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها فأسسوا العلوم التجريبية على مقتضى هذا الاتجاه فتركزت كتابات رينال في تاريخ الأديان (سنة ١٨٩٢) ودور كايم (سنة ١٩١٧) في علم الاجتماع ، وليفي يرول (سنة ١٩٣٩) في علم الأخلاق ، وجوبلو (سنة ١٩٣٥) في علم المنطق ، ورينبو (سنة ١٩١٦) في علم النفس ، وتين (سنة ١٨٩٨) في علم الجمال .

وابتدع كل واحد من هؤلاء وغيرهم تفسيرا للدين :

— فرأى دوركايم الفيلسوف الفرنسي في الدين أنه مؤسسة اجتماعية اختلقها المجتمع وابتدع لها نواميس وسننا .

— ورأى علماء النفس أن الدين نتاج اللاشعور الإنساني وليس انكشافا لواقع خارجي .

— وترى الشيوعية أن العوامل الاقتصادية هي التي خلقت الدين ، والدين أفيون الشعوب ، وهو خدعة تاريخية ابتكرتها البرجوازية للاستيلاء على جهد الطبقات الكادحة وثرواتها .

— وترى الوجودية أن الإنسان هو الذي خلق الله ولم يخلق الله الإنسان . وفسرت

نظرية تطور الخلق بشكل بدا للكثيرين أنه مخالف لما جاء به الدين .

هذه الفلسفات قد غزت العالم الإسلامي ، وتحدّت عقيدته بالرّغم من أنها لم ترق إلى مستوى الحقائق العلمية ، ولم تبلغ مستوى المقولات الفلسفية .

فقانون الأطوار الثلاثة عند (كونت) أقرب إلى التفكير الفلسفي الميتافيزيقي منه إلى باب العلم الوضعي . هذا إلى جانب خطئه الذي يشهد به استقراء التاريخ ، فالتجربة تشهد بأن الأدوار الثلاثة قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض ، فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض المشاكل التي تواجهه مع اعتقاده بالعلم الوضعي الواقعي ونتائجه .

والملاحظ أن الدور الأول الذي يقولون إنه يتمثل في عصر ما قبل التاريخ وبدء التاريخ قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة طبائع الأشياء ، وفي الدور الفلسفي الذي يقال إنه شمل العصور القديمة قد وجدت فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية . وعرفت هندسة إقليدس وطب أبقراط وطبيعيات إرَسْطو وكيمياء المسلمين وطبهم . وفي الدور الوضعي الذي يقال إنه يتجلى في العصور الحديثة وجد كثير من دعاة الأخلاق والدين والتأمل . وإذن فليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفي تسبق مرحلة التفكير العلمي .

(٣) أساليب التحدي :

يمتاز كل عصر بأساليبه وطرقه ومناهجه التي يروج بها فلسفاته ومذاهبه ويعمل على نشرها وبثها بين الناس .

فالقدامى من المتكلمين قد مهروا في بث دعاتهم لتلقين عقائدهم قال الشاعر يصف دعاة :

دعـاة لا تفـل عـزيمتهم
تهكم جبار ولا كيد ماكـر

وعقد أصحاب المذاهب المناظرات لإفحام خصومهم وألفوا المؤلفات التي تدافع عن مقولاتهم وتشرح أصولهم .

وإذا كان القدامي قد مهروا هذه الأساليب -: فإن عصرنا يشهد ثورة إعلامية لم تشهد الإنسانية مثيلا لها ؛ فلقد صار العالم قرية صغيرة بل غرفة ألكترونية .

لذلك فالغزو الفكري مسلط على العالم الإسلامي . لتكريس التبعية الاقتصادية والثقافية ، ولتحطيم الإنسان المسلم من الداخل والخارج .

فهناك أساليب الدعاية الشيوعية تمارس داخل مجتمعاتنا ، وهناك المذاهب الهدامة والدعوات الماكرة التي تطمح إلى إفراغ العالم الإسلامي وإخلائه من مثله العليا ، وإحلال بدائل بعيدة عن روح الإسلام

السامية . فالصهيونية تحارب المقدسات وتدوس القيم وتروج الإلحاد .

والكنيسة تنفق بسخاء على التنصير في كافة أرجاء المعمورة ، وخاصة داخل العالم الإسلامي . وهناك أبناء المسلمين يتمذهبون بمذاهب هدامة كالوجودية والوضعية والتطورية والعلمانية ويتمسكون بها ولها يدعون .

خلاصة القضية : غزو مدمر ، وتحد صارخ في صور شتى .

ثقافة المتكلم

الإمكانات الفكرية : الاستعداد الفكري

يحتاج المتصدي للإلمام بعلم الكلام في ثوبه الجديد إلى مواهب تجعله قادراً على القيام بأعباء هذا العلم . أرأيت الاختصاصات العلمية الدقيقة لا يوجه إليها من الطلبة إلا من امتاز بمميزات معينة ؛ فكذلك هذا العلم من بين العلوم الشرعية لا تُغْرَى به من الطلبة إلا من كان له إمكانيات ذهنية ، تؤهله للقيام بأعباء هذه المهمة المنتظرة من خلال هذا العلم .

والأمثلة جلية في مسار هذا العلم ، فلن تجد متكلماً في أصول الدين إلا وضرب به المثل في الذكاء الحاد وسرعة البديهة والثقافة المعمقة وغزارة الإنتاج الفكري .

فالإمام أبو الحسن الأشعري ألف في (مقالات الإسلاميين) الجلي منها والخفي ، وبرهن في اللمع على قضايا العقيدة . والجويني ألف في القضايا الأصولية ، وكان كتابه (الشامل) لمختلف المسائل الاعتقادية . والغزالي في غزارة إنتاجه الفكري ، والبيضاوي في تفسيره وكتابه الطوالع ، والشهرستاني في الملل ونهاية الأقدام ، والعضد الإيجي في كتبه خاصة المواقف ؛ كل هؤلاء خير من يمثل الثقافة الإسلامية الشمولية .

وقد امتاز بهذه المميزات علماء أصول الدين في العصر الحديث أمثال جمال الدين الأفغاني في رسالة الرد على الدهريين ، والشيخ محمد عبده في مؤلفاته خاصة رسالة التوحيد وشرح العقائد العضدية .

وزعماء الإصلاح في أطوار التاريخ الإسلامي كان لهم اهتمام بعلم أصول الدين ونظرات فيه قبل أن ينطلقوا في دعواتهم الإصلاحية ، فكان الأرضية الصلبة والمنطلق الحقيقي لحركات الإصلاح .

الثقافة الموسوعية :

لا غنى لمن أراد الاشتغال بعلم العقيدة من الإلمام بثقافة موسوعية تشمل ما يسمى بعلوم المقاصد وعلوم الوسائل من العلوم الإسلامية .

القـــرآن :

ويتبوأ منزلة الصدارة الاهتمام بالقرآن ،

وعلومه حفظاً وعلماً حتى يتمكن من الاستشهاد به عند الحاجة .

وينبغي عليه أن يفرد آيات العقيدة بالفهم والحفظ والتحليل والتبويب حتى يحسن الربط بينهما في المحور الواحد كمبحث الألوهية ومبحث النبوة ، ومبحث البعث . كما هو الشأن في ضبط آيات الأحكام بستمائة آية خدمة للتشريع الإسلامي للربط بين أجزائه ، ولإدراك أسراره وخفاياه ؛ فآيات التوحيد ، وآيات الخلق ، وآيات العناية ، والآيات التي تصف النبوة والأنبياء -: ينبغي استقراؤها جميعاً وتصنيفها كما ينبغي رصد آيات السنن الكونية والسنن التاريخية والاجتماعية .

وللإعجاز منزلة في علم العقيدة بألوانه المختلفة البياني والغيبي والعلمي . وقد كرس العلماء جهودهم لبيان النوع الأول والثاني من الإعجاز . أما النوع الثالث من الإعجاز فهو اتجاه قد ازدادت العناية به لما ازدهرت الاكتشافات العلمية وظهر جلياً للراسخين في العلوم أن لا تعارض بين الحقيقة العلمية وبين الحقيقة الدينية ، ويمكن أن تخدم الأولى الثانية ، وقد مهر علماء هذا الفن أمثال سعيد حوى في « الله جل جلاله » ، والدكتور محمد أحمد الغمراوي في كتابه « الإسلام في عصر العلم » ، وعبد الرزاق نوفل في كتابه « المسلمون والعلم الحديث » ، و« الله والعلم الحديث » ، و« القرآن والعلم » ، وغير هؤلاء كثير ممن ولع بهذا الفن في هذا العصر .

وأما أنواع الإعجاز البياني والغيبي فقد ألف فيها القدامى والمحدثون أمثال الجاحظ ، والرماني ، والخطابي ، والزملكاني ، وابن عطية ، والرازي ، والقاضي عياض ، والمراكشي ، والزركشي ، والجرجاني ، والسكاكي ، والتوحيدي ، والأصبهاني ، وغيرهم . وقد طبعت بعض هذه الكتب مثل رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي والجرجاني ، وكتابان للزملكاني هما (البرهان الكاشف) و(التبيان) تحقيق : د . أحمد مطلوب ، وخديجة الحديثي ، و(الشفا) للقاضي عياض ، و(البرهان) للزركشي ، كما ذكر عمر ملا حويش في كتابه (تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية) آراء بعض العلماء في الإعجاز ، كما تحدث الرافعي في (إعجاز القرآن) عن ضروب من الإعجاز ، ولفت عبد الله دراز النظر إلى ما في القرآن من أدلة على صدقه في (النبأ العظيم) ، وقام سيد قطب في (التصوير الفني) ومحمد المبارك في (صور أدبية من القرآن) بإظهار ما في البيان الرباني من تصوير فني معجز ، وفي القرآن وجوه من الإعجاز متنوعة بحسب الموضوع أحيانا وبحسب النظم والفصاحة أحيانا أخرى .

السنـــة :

تعتبر السنة النبوية المصدر الثاني لثقافة المتكلم في علم العقيدة ، وهي أقوال وأفعال وتقريرات والرسول هو الحكمة العملية للوحي وهو المثال الحي الذي ابتعثه الله معلما في حواره وشمائله ، فلقد أرشد إلى فنون الحكمة العملية والمصالح الدينية والدنيوية ، وهو فضلا عن ذلك خاطب العقل وحارب الجهل وساوى بين الناس ووقف مع المستضعفين وقاوم الطغاة المترفين وأخرج بشريعته وتعاليمه العالم من ظلمات التوحش والهمجية إلى نور الحضارة والمدنية .

وقد ظهرت أحوال رسول الله ﷺ على صفات ترفض فيه العقول كل ريبة ، وتدفع عنه كل شك ، كما عرف بالسخاء ، والكرم ، والشجاعة ، ومكارم الأخلاق ، والرحمة بالخلق والإشفاق عليهم ، والصبر على الأذى ، ورفض الرئاسة والسيادة المعروضة عليه من قِبَل قومه نظير رجوعه عن دعوته .

هذه الصفات في شخص واحد معجزة ، وليست عبقرية ؛ لأن العبقرية تتفوق بصفة واحدة من الصفات ، أما إذا كانت الذات مجمع كمالات فذلك الأمر نبوة . هذه الصفات فصلت القولَ فيها كتبٌ كأعلام النبـوة لأبي الحسن الماوردي ، وسيرة ابن هشام وشرحها للسهيلي المسمى (الروض الأنـف)، و(إمتاع الأسماع) للمقريزي ، والسيرة الحلبية ، والشفا للقاضي عياض ، و(الشمائل المحمدية) للترمذي ، و(زاد المعاد في هدي خير العباد) لابن القيم .

وأما السنة القولية فمصادرها كتب الصحاح والمسانيد كمسند الدارمي وموطأ مالك ، ومسند أحمد ، وغير هذه الكتب كثير ، بيد أن الإفادة من هذه الكتب يحتاج إلى مراس ودربة ينبغي على الباحث في شؤون العقيدة أن يكون على بينة منها حتى يتمكن من تخريج الحديث تخريجا علميا يتفق وصناعة الحديث والعلم بمصطلحه .

والإعجاز العلمي في الحديث النبوي قد استقطب اهتمام العلماء إذ قد حوت أحاديثه جوامع الكلم ، وجواهر الحكم ، وكنوز المعرفة ، وأسرار الدين ودقائق التوجيه ، وعميق التربية ، وآيات البلاغة ، ولا يستغني عالم العقيدة عن الرجوع إلى هذا المنهل الثري ليستقي بقدر ما يدلل على نبوة محمد ﷺ دلالة عقلية تضاف إلى آيات الإعجاز الأخرى فلا تدع شكا لشاك ولا ريبة لمرتاب .

الفقـه و أصـوله :

يشكل الفقه وأصوله قاعدتين من أهم قواعد الثقافة الإسلامية ، فالفقه علم إسلامي محض : إنه من هذه الناحية يشكل

إلى جانب علوم اللغة العطاء الخالص للثقافة الإسلامية . وعندما تبرز أهمية الفقه في ثقافة المتكلم فليس من أجل الانخراط في عملية التنويه الذاتي السائد في الخطاب الإسلامي اليوم وقوفا في وجه تحديات الغرب ؛ بل إنما نريد من وراء ذلك تأكيد الحقيقة التي تبرز قدرة الفقه على استيعاب القضايا الحضارية ، والمشاكل الإنسانية المتشعبة التي جدت على الساحة الإسلامية .

وفي هذا أدلة على قدرة العقل الإسلامي على الاستجابة للمقتضيات الحضارية ، وتاريخ الفقه يزكي هذه الحقيقة تمام التزكية .

وأهم ما في الفقه الإسلامي من أصالة وابتكار فضلا عن أنه يجسم الجانب العملي من الشريعة الإسلامية جانبه المنهجي الذي يعرف بعلم أصول الفقه ، فهو ضروري للمتكلم بل هو يمثل قواعد المنهج التي ينبغي أن يتبعها المجتهد ليستنبط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الإجمالية اليقينية .

والمتكلم لا يحتاج إلى مستوى المجتهد ، ولكن عليه أن يلم بهذه المسالك وأن يكون عارفا بها .

المذاهب الهدامة والأديان المنحرفة والفرق المنشقة

(١) المذاهب الهدامة :

قضية المذاهب الهدامة قضية قديمة ولكنها متجددة في كل عصر . لفت القرآن الكريم أنظار المسلمين إلى الدعوات الضارة ، والمذاهب الهدامة ، ووضع الأسس الثابتة لمواجهة الشبهات ، وكشف عن مخططات الاحتواء والتبعية ، وتحريف الأصول الثابتة ، ونبه المسلمين إلى الحذر من متابعة غير المسلمين والتماس ما عندهم :

﴿ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق ﴾ [البقرة / ١٠٩]

﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين ﴾ . [آل عمران / ١٠٠]

والمذاهب الهدامة كالغنوص تقوم في مجموعها على فهم بشري ، يشكل نظرية مختلطة من عدة مذاهب وعقائد ، ومعارضة لمفهوم الإسلام والتوحيد القائم على أساس الفطرة . وتتألف الغنوصية من مذاهب متعددة كالمجوسية ، والزرداشتية ، والمانوية ، والديمانية ، والمزدكية ، والمرقونية .

وقد أضاف من كتب في الرد على الدهريين في العصور الحديثة كجمال الدين الأفغاني بعض المذاهب كالنفعيين والماديين عامة القائلين بأن لا إله والوجود مادة فحسب .

والمذاهب الهدامة منها ما هو سافر الهجومات يستهدف تدمير مقومات الإسلام ، وضرب قيمه الأساسية .

ومنها ما هو يستهدف ضرب الأديان عموما كإنكار الخالق والقول بالصدفة في وجود العالم ، ومذاهب هدامة تنكر النبوات ، وترى الوحي ضربا من الهستريا أو هوسا قد تولد عن اللاشعور .

وفلسفاته ترى أن الله لم يخلق الإنسان ، وإنما الإنسان هو الذي خلق الله ، وأخرى ترى أن الأديان مؤسسة اجتماعية ابتكرها الإنسان هذا المخلوق الخاضع للمجتمع خضوعا تاما بل كل شيء فيه وليد المجتمع خاصة دينه وقيمه .

هذه المذاهب الفلسفية والتيارات الإلحادية المتنوعة ، يجب على عالم العقيدة الإلمام بأصولها ليحسن الرد عليها ومناقشة مبادئها ، ودحض أفكارها دحضا علميا متمكنا بعيدا عن الأسلوب الخطابي الذي لا يصلح لهذا المجال .

(٢) الأديان المنحرفة :

إن اشتغال المسلمين بالأديان ومقارنتها كان مبكرا ، فأسسوا لذلك علم العقيدة ، وهو يشمل في جانب منه مناقشة الأديان المخالفة من اليهودية والنصرانية وأديان الهند والصين والصابئة والمجوس عامة .

فما هي المصادر التي أوردت هذه المناظرات ؟ وما هو منهج علماء الإسلام في هذه المناظرات ؟ إن جهداً عظيماً قد بذله المتكلمون لمواجهة التحديات الخارجية المتمثلة في مناقشة الأديان المنحرفة .

وهؤلاء العلماء مثل النظام ، والإسكافي ، والعلاف ، والجاحظ ، والبلخي ، والكعبى والقاضي عبد الجبار ، وأبي الوليد الباجي ، والقرطبي ، والخزرجي ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي حامد الغزالي ، وأحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي [شهاب الدين (سنة ٦٨٤)] ، وأحمد ابن تيمية ، وغيرهم كلهم قد ناظروا أهل الأديان ودحضوا شبههم وفندوا افتراءاتهم . ولعلماء الإسلام منهج متميز في الرد على اليهود والنصارى بدءا بالجاحظ في رسالته (الرد على النصارى) مرورا بأبي يعقوب الكندي الفيلسوف في رسالته حول إبطال التثليث النصراني وبالحسن النوبختي في كتابه (الآراء والديانات) الذي اقتبس منه المسعودي في (مروج الذهب) في هذا

الموضوع ، وبالمسيحي (سنة ٤٢٠) في كتابه درك البغية في وصف (الأديان والعبادات) وبابن حزم في الفصل ، وبابن تيمية في الجواب الصحيح ، وبالشهرستاني في الملل والنحل ، وبالبيروني (أبي الريحان) في (بيان ما للهند من مقولة) انتهاء بكتب من أسلم من المسيحيين مثل (تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب) لأنسليمو تورميدا ، ونصر بن يحيى بن عيسى أبي سعيد المتطبب في كتابه (النصيحة الإيمانية بفضح الملة النصرانية) .

ورغم أصالة هذا المنهج الذي سلكه المسلمون في نقد الأديان واجتهادهم في هدم الأديان المنحرفة ونقض أسسها إلا أنها لم تخل من النقد ، يقول ابن قتيبة (سنة ٢٧٠هـ) في نقد رسالة الرد على النصارى « ويعمل - أي الجاحظ - كتابا يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين ، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوز في الحجة كأنه إنما يريد تنبيههم على ما لا يعرفون وتشكيك الضعفة من المسلمين »[٢١] .

وخلاصة القضية أن الإلمام بالأديان والرد عليها ومعرفة مناهج المسلمين في هذه الردود من ألزم الواجبات على الذين يتصدون لتجديد علم العقيدة .

(٣) الفرق المنشقة :

كالبهائية وغيرها وهي تهدف إلى إسقاط فريضة الجهاد وتدعو إلى وحدة الأديان والأجناس والشعوب ، وقد كشفت مخططات البهائية عن منهج كامل في هدم الإسلام .

وغير هذه الفرقة كثير ومنها ما هو أخطر على الإسلام ، لذا يجب على الباحث في شئون العقيدة العلم بأصول هذه الفرق وبمناهجها المعتمدة ليحكم الرد عليها رداً مقنعاً .

الثقافة العلمية

المراد بالثقافة العلمية التي يجب على عالم العقيدة تحصيلها ما يتعلق منها بالعلوم الطبيعية كالكيمياء ، والفيزياء ، والرياضيات ، والفلك . وهي حقائق بينة لمن أحسن عرضها وتوظيفها لزرع العقيدة وترسيخ الإيمان .

وهذه الثقافة العلمية ينبغي أن نقتصر منها على الثقافة الشائعة ولا نغرق فيها إغراقا تنقلب فيه محاضرة العقيدة إلى محاضرة علمية متخصصة .

وعالم العقيدة كالطبيب يتخير ما يتلاءم مع كل فرد عقليا ، ونفسيا ، واجتماعيا ، ويراعى الظروف والملابسات ، ويستغل المناسبات عندما يستشهد بالحقائق العلمية .

هذه الحقائق التي أحدثت ثورة في عصرنا ، فغيرت العقليات وعودتها علىٰ أساليب جديدة تقوم علىٰ أساس التجربة ، والملاحظة ، والتكميم ، والقياس ، والضبط الدقيق لكل ما يتعلق بالظاهرة .

واستدلالنا اليوم علىٰ مسائل العقيدة ينبغي أن يأخذ في الاعتبار هذه العقلية السائدة فسيتجلى حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد ، وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد ؛ لأن القضايا القائمة علىٰ أسس المسلمات المنطقية قد سقطت فلا شيء في العقل الحديث بمسلم منطقيا إلا ، وله نقيض منطقي يمكن أن يتحمله العقل ؛ أما الحقائق العلمية التجريبية فهي الدليل الذي لا يدفع .

ولذلك صار من الضروري تطوير المناهج في علم العقيدة لإشباع رغبات متجددة في اليقين ، تريد أن تؤسس موقفها على أرض من المعرفة الجديدة التي اخترقت الآفاق ، وقاست أبعاد النجوم ، وتغلغلت في أسرار المادة حتى حطمتها واستخرجت منها طاقات لا حدود لها[٢٢] .

وما يريد المثقف في القرن العشرين عندما يسأل هذا السؤال عن خالق الكون لا بد أن يكون متمشياً مع أساليب ونتائج العلوم التي توصلت إلى أسرار الذرة وغزت الفضاء وكشفت عن سنن الكون وأسراره وظواهره ، ولا تزال تكشف ما يحير العقول . إن السائل يريد جواباً يقوم علىٰ استخدام المنطق السليم ويدعوه إلى الإيمان بربه إيمانا يقوم على الاقتناع لا على مجرد التسليم . وهكذا فإن الثقافة من أوكد أنواع الثقافات التي يجب على عالم العقيدة أن يسلم بها في مجالات المعرفة العلمية وفي مختلف أنواع العلوم .

وقد كَلِف معاصرونا بمعرفة هذه الحقائق والتأليف فيها . ومن أنجح الأساليب الاعتدال في استعمالها وأن لا نسرف في التأويل لفائدتها وأن لا نتحكم حتى نلوي عنق اللفظ ليكون مواتيا للحقيقة العلمية ، فخير الأمور أوساطها ، وأعمق الحقائق تأثيراً ما أحسن استغلاله في تأييد الحقيقة الدينية ، ومراعاة الزمان والمكان ومقتضيات الأحوال النفسية والاجتماعية .

مبحث الألوهية

بداية البحث في الألوهية :

إن البحث في وجود إله خالق مدبر للكون ، وعن أدلة وجود هذا الإله الخالق ، بحث قديم مغرق في القدم إلى آماده البعيدة النائية وإن اختلفت أشكاله على العصور ، وتفاوتت أساليبه وتغايرت أدلته وبراهينه .

والإنسان – منذ أصبح إنساناً واعياً شاعراً – مجبول على حب التطلع إلى ما وراء الغيب ، ومفطور على الرغبة في معرفة مبادىء الأشياء وغاياتها وفهم حقائق كل شيء منها ، من أين جاء وكيف صار ؟ وإلى أين ينتهي به المطاف ؟

وتحت تأثير هذه الفطرة والجبلة تطلع الإنسان إلى الكون ولم يتوان عن التأمل في أسراره ، بمقدار ما يستوعبه عقله وتفكيره في كل دور من أدواره الحضارية – على امتداد التاريخ – وكان البحث في وجود خالق في مقدمة الأسرار التي حاول فهمها والتأمل فيها .

ولما كان إدراك الإنسان وفهمه لحقائق الأشياء – أول ما نشأ – محدودا لا يتعدى دائرة حياته البسيطة الضيقة ، ثم تطور وتقدم على مر العصور تبعا لتطوره وتقدمه في ميادين المعرفة ، فلا غرابة إذا ما رأينا موضوع الاعتقاد بالإله الخالق الموجد للكون متدرجا بمقدار تدرج الإنسان في نموه العقلي والفكري في تاريخ تطوره البعيد والقريب .

فالحضارات الإنسانية والفلسفات عرفت الاستدلال على وجود الله تعالى . فلليونانيين على اختلاف مشاربهم أدلة ، وللغربيين مناهج في البرهنة متنوعة منها ما هو مغرق في القدم ومنها ما هو حديث ولذلك قال برغسون :« قد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ، ولكن لم توجد قط جماعات بدون ديانة » ولعله من الحكمة القول : إنه لم توجد قط حضارة بدون فلسفة إلهية تثبت وجود الله في الأعم الأغلب وينفي أفراد فيها على سبيل القلة والشذوذ والانحراف هذا الوجود .

الاستدلال على وجود الله تعالىٰ عند المتكلمين

تمهيد

إن الاستدلال على مباحث العقيدة تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرضى القلب ، فالطبيب إن لم يكن حاذقا مستعملا للأدوية على قدر طاقة المريض كان إفساده بالدواء أكثر من إصلاحه ، وحينئذ يجب أن لا يكون استعمال هذه الأدلة لجميع الناس على وتيرة واحدة . بل على عالم العقيدة أن يتخير من هده الأدلة ما يزخر به واقع الحياة ، وما يدور في عالم الناس من معارف وما وصلت إليه العلوم من اكتشافات .

لذلك نقد العلماء طرق الاستدلال إذا لم تستجب لمقتضيات العصر . وذلك ما فعله ابن رشد حين ثار على الأساليب التقليدية ودعا إلى الاستلهام من أدلة القرآن وقد اشتهر بدليلي العناية والاختراع ، وذكر أنهما دليلان قرآنيان ، ونقد أدلة المعتزلة

والأشاعرة علىٰ مسائل العقيدة ونعتهما بطغيان الطابع الجدلي عليهما وليس لهما هدف الإقناع(٢٣) بل غايتهما الجدل .

منهج المتكلمين في الاستدلال على وجود الله :

وجمهور علماء الإسلام قد عابوا استدلال الفلاسفة والمتكلمين المتسمة بالطابع الجدلي ، وقالوا : إن معرفة الله لا تتأتى بالنظر في الجواهر والأعراض ، وإن الذين فعلوا ذلك قد تكلفوا ما لا يجب عليهم ، وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه العوام .

وهكذا فإن طرق المتكلمين وأساليبهم وغموضها وتكلفها واستعصاؤها علىٰ فهم العوام أهم مطعن قد وجه إليها . وقد بين حجة الإسلام الغزالي مسالك المتكلمين وضرب علىٰ ذلك مثالا بحدوث العالم وحصرها في ثلاثة :

(١) طريقة السبر والتقسيم :

وهو أن يحصر الموضوع في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر ومثاله : العالم إما حادث وإما قديم ، ومحال أن يكون قديماً ، فيلزم منه ثبوت الآخر .

(٢) طريقة تقسيم الحجة :

كأن تقسم الحجة علىٰ مقدمتين وترتبها على وجه مخصوص معروف في علم المنطق ، فإذا سلم بهما الخصم تثبت دعواك . ومثاله في التدليل على حدوث العالم : العالم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فإنه حادث ؛ لأن الخصم إذا أقر بحجة المقدمتين فلا يجوز له إنكار صحة الدعوىٰ وبالتالي رفض النتيجة .

(٣) الطريقة الثالثة :

وهي أن لا تتعرض لإثبات دعواك ، بل تترك موضوعك الذي ستستدل عليه جانباً ، وتتجه إلىٰ بطلان دعوىٰ الخصم ، كأن تذكر أن القول بدعوىٰ الخصم يفضي إلىٰ محال وكل ما يفضى إلى محال فهو محال مثله .

ومبحث حدوث العلم يبرز بوضوح عقم مناهج الطرق الكلامية القديمة ، وهي وإن صحت لعصورهم فهي لا تستجيب لمقتضيات عصرنا وأوضح الأمثلة علىٰ ذلك مبحث حدوث العالم : يقول أبو بكر الباقلاني الذي أقام بناء المذهب الأشعري علىٰ منهج استدلالي : « الموجودات كلها علىٰ ضربين : قديم أزلي ، ومُحْدَث لوجوده أول » وبعد أن يناقش فكرة القديم يقسم المحدثات إلىٰ ثلاثة أقسام : جسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض موجود بالأجسام والجواهر . ثم يبرهن علىٰ إثبات الحدوث لهذه الأقسام ، فيثبت بذلك

حدوث العالم من موجود واحد قديم هو الله تعالىٰ[٢٤] .

وأقوال متكلمي الأشاعرة في إثبات حدوث العالم ، لا تخرج عما أوردناه من كلام الباقلاني : فقد أفاد منه تلميذه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (سنة ٤٧٨ هـ)، وأفاد من الجويني تلميذه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (سنة ٥٠٥ هـ) .

أما الجويني فيعرف العالم بأنه كل ما سوى الله تعالىٰ : والعالم هو الجواهر والأعراض والأكوان والأجسام وهي كلها محدثة حسب أدلة ناقشها ليثبت العلم من خلالها بالصانع على أساس التفرقة بين الممكن والواجب وهي التفرقة التي ستؤدي دورا خطيرا عند الفلاسفة المسلمين[٢٥] .

وقد أورد نقد هذه الأدلة غير واحد من المتكلمين . نذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر النقد الذي وجهه أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار ، وأبان ضعفها ، وعدم استنادها إلى مقدمات منطقية سليمة عند استقرائها وفحصها .

ولابن حزم منهج يغاير منهج متكلمي الأشاعرة في إثبات حدوث العالم يقول : « وإذا كان العالم ذو أول فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها وهي : إما أن يكون أحدث ذاته ، وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره وبغير أن يحدث هو نفسه ، وإما أن يكون أحدث غيره » وبعد أن يناقش الوجوه المختلفة ينتهي إلى القول : « لن يكون ثمة ما يدعو لترجيح حالة على أخرى فلم يبق إذن إلا أن يكون أحدثه غيره وهو المطلوب »[٢٦] .

وركز المعتزلة أدلتهم في مسألة حدوث العالم على فكرة الوجود والعدم والمحدث ، وانتهوا في مباحث طويلة الذيل قليلة النيل – على حد تعبير الغزالي – إلى قدم العالم أخطر المسائل التي عمل مفكرو الإسلام على دحضها .

وناقش الغزالي شبه برقلس في قدم العالم ، ورد على الفلاسفة في شبههم المتعلقة به وقال بأن وجود مرجح ليس معناه أن الله كان عاجزا ثم أصبح قادرا بل معناه أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه[٢٧] .

وهكذا كما قال صاحب المواقف واصفا مسلك المتكلمين في إثباته وجود الله تعالى بالتعدد والتنوع : « قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة قد سلكها المتكلمون[٢٨] .

صور من أدلة وجود الله عند المتكلمين :

إن الاستدلال علىٰ وجود الله من أهم مباحث العقيدة ؛ لأنه الدعامة الأساسية التي يقوم عليها الدين ، لذلك كان ثبت فيها مغرقاً في القدم إلىٰ آماده البعيدة وإن اختلفت أشكاله علىٰ مر العصور وتفاوتت أساليبه .

ورغم صفاء عقيدة التوحيد فإن الفكر الإسلامي خاض هذا المبحث وأطنب القول فيه « بالرغم أن وجود الله لم يكن محل شك في يوم من الأيام لكثير من المجتمعات فهو حقيقة الحقائق التي ينبع منها كل ما في الوجود من حقائق » .

وفي كل شيء لـــه .آيـــة
تـدل على أنــه واحـــد

وللمفكرين المسلمين في البرهنة على وجود الله مسالك مأثورة ومناهج مشهورة ، فما من عالم إلا وجعل لهذا الموضوع مكاناً بارزاً في مباحثه في أصول العقيدة .

دليـل الأحـوال المتضـادة :

وهو من أشهر الأدلة،استدل به إبراهيم ابن سيار النظام المعتزلى على وجود الله يقول في هذا الشأن : « وجدت الحر مضاد للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضوع واحد من ذات أنفسهما ، فعلمت أن لهما جامعاً ، وقاهراً قهرهما علىٰ خلاف شأنهما ، وما جرىٰ عليه القهر فضعيف ، وضعفه دليل علىٰ حدوثه ، وعلىٰ أن محدثاً أحدثه ، ومخترعاً اخترعه[٢٩]

ونجد صدى لهذا الدليل عند الماتريدي ولعله متأثر فيه بفكر النظام المعتزلي ، فيذكر أبو منصور أن « الحركة والسكون ، والحسن والقبح ، والاجتماع والافتراق ، والزيادة والنقصان حقائق متضادة »[٣٠] .

والعقل البشري لا يجوز اجتماع الضدين في موضع واحد من ذات أنفسهما لأن الطبائع المتضادة من حقها التدافع وفي ذلك التفرق التبدد والتفاني فلا بد من جامع جمع هذه الأحوال ، وقاهر قهرها على ذلك ، وبغيره لا تتلاءم ولا تنسجم »[٣١] .

وظاهرة التكامل أو التضاد التي استقرأها المتكلمون من المعتزلة وأهل السنة من الماتريدية يمكن أن تستغل استغلالا علميا ، ويصير هذا الدليل مواكبا لعصرنا مقنعا لمختلف المستويات الفكرية .

دليـل الجواهـر والأعـراض :

أو دليل الحدوث،كان دليلا شائعا في أوساط المتكلمين استدل به النظام المعتزلي وإن رفض القول بالجزء الذي لا يتجزأ . واستدل به الأشعري وجعله البغدادي موضع أصل من أصول كتابه القيم المعروف بـ(أصول الدين)[٣٢] .

واعتبره الغزالي القطب الأول من أقطاب كتابه الاقتصاد في الاعتقاد[٣٣] وعده الشهرستاني القاعدة الأولى من قواعد كتابه المعروف (نهاية الإقدام في علم الكلام)[٣٤] .

وبالرغم من هذه الشهرة فهو دليل قليل الإقناع مغرق في التفريعات كالجوهر الفرد والوجود والعدم ويشبهه : دليل الأشياء الحية وغير الحية .

وفحواه أن ليس لأحد من الأحياء أن يدعي لنفسه القدم ؛ بل لو قال ذلك لعرف الناس كذبه بالضرورة . ويمكن بناء هذا الدليل على الصورة التالية : — الأحياء حادثة ، والأحياء تستعمل الأشياء غير الحية ، فهذه الأشياء حادثة من باب الأولى ، ويضيف الماتريدي[٣٥] أن هذه الموجودات تمتاز بخصائص تثبت لها صفة الحدوث ، منها أنها محتاجة إلى غيرها وعاجزة عن إصلاح ما فسد منها هذا إذا كانت حية ، أما إذا كانت ميتة فاحتياجها إلى غيرها أشد ، فهي إذن أحق بالحدوث . وإذا تأملت هذا الدليل وجدته دليلا سفسطائيا فاسدا يقول أحد الباحثين في هذا الشأن : « ليس المرء في حاجة إلى دراسة أساليب المنطق حتى يعلم بفطرته أنه أمام دليل سفسطائي فاسد ، أما إذا كان من هؤلاء الذين أفسد الجدل استعدادهم الطبيعي (يقصد المعتزلة والأشاعرة) فمن الممكن أن نستخدم معه منطق إرَسْطو لكي نبين له أننا نوجد أمام قياس من الشكل الثالث ، وأن النتيجة الطبيعية له هي بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية فأي صلة إذن بين هذه النتيجة وبين إثبات حدوث العالم في جميع أجزائه الحية وغير الحية »[٣٦] .

وهكذا يبدو أن الاستدلال على وجود الله منه ما يتجه إلى البرهنة على وجود الله كدليل العناية الإلهية ، ومظاهر الإتقان التي تشهد بوجود الصانع ، وبرهان الخلق والاختراع . ومنها ما يتجه إلى البرهنة على الحدوث كدليل التغيير ودليل تناهي العالم ودليل الحركة .

بيد أن دليل الحدوث التي تعود الأدلة في معظمها إليه له طابع قرآني ، يقول البياضي الحنفي : إنه برهان لطيف مأخوذ من مسلك الخليل عليه السلام حيث استدل قبل أن يجري عليه القلم بالظهور بعد أن لم يكن ، والأقوال بعد الطلوع وآثار العجز عن التدبير كما قال الإمام أبو منصور الماتريدي مستفهما على سبيل الإنكار في قوله : ﴿ هذا ربي ﴾ فإن حذف أداته مشهور قائلا : ﴿ لا أحب الآفلين ﴾ أي : لا أثني على الذي تتعاقب عليه الأحوال ويعتريه التغيير والزوال باستحقاق الربوبية ، ولا أعطيه المحبة التي تجب لله واجب الوجود الذي يستحيل عليه الزيادة والنقصان والذهاب والإتيان »[٣٧]

وتابع عضد الدين الإيجي رأي الماتريدية في قوله إنه دليل مستوحى من ملاحظة إبراهيم للكواكب وما يطرأ عليها من تغير. واستنتج من قوله تعالى: ﴿ لا أحب الآفلين ﴾ معنى الحدوث؛ فلم يحب إبراهيم عليه السلام هذه الكواكب «فضلا عن عبادتها لأن الآفل حادث، وما هو حادث فله محدث غيره؛ فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث، ولا يكون صانعا للعالم، ولا يكون محبوبا للعقل وفي الآية أيضا نفي لربوبية الجوهر فلهذا قيل باختصاص طريقته عليه السلام بحدوث الجواهر»[٣٨].

نستنتج من خلال استقرائنا لأدلة المتكلمين إيغالا في التجريد، ولعلها بدت لنا كذلك لكونها غير مألوفة لدينا - وكانت مبذولة شائعة عندهم - وبقيت كذلك مهجورة لم تواكب العصر، ولم تعد قادرة على مواجهة الأيديولوجيات الفلسفية المعاصرة. وبالرغم من انطلاق بعض هذه الأدلة من القرآن إلا أنه سرعان ما ابتعدت عن منهجه الذي يخاطب العقل والقلب بصفة تنسجم مع كل المستويات العقلية.

وقد صدرت دعوات من فلاسفة ومتكلمين تأمر بالاستلهام من أسلوب القرآن منهجا وروحا في الاستدلال على وجود الله سبحانه.

لمحة عن الاستدلال على وجود الله عند الفلاسفة الإسلاميين:

سلك الفلاسفة الإسلاميون لإثبات وجود الله تعالى طريق الوجوب والإمكان، وقسموا الموجودات إلى واجب وممكن بدلا من قديم وحادث؛ لأن فئة منهم لا تقول بحدوث العالم. فاستدل هؤلاء الفلاسفة بالإمكان بدل الحدوث، وقد لخص صاحب المواقف هذا الاستدلال فقال: المسلك الثاني للحكماء وهو أن - في الواقع - موجودا فإن كان واجبا فذاك، وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ولابد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل وهو محال[٣٩].

قالوا حد الحق «عند الكندي لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه، فإن لم يكن كذلك فهو غير مركب بل إنه فوق الانقسام والكثرة وإنه الآنية الحق التي لم تكن ليس ولا تكون ليس أبدا وهو العلة الفاعلة التي لا علة لها»[٤٠].

وأما الفارابي فإنه يقول: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه، وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن تكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن

اعتبرت عالم الموجودات فسانت نازل »[41] .

ويقول ابن سينا : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت وحدانيته ، وبراءته من السمات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبارٍ مِنْ خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به من حيث هو موجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود ، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾[42] .

[فصلت / ٥٣]

أقول : إن هذا حكم لقوم ، ثم يقول في الكتاب الإلهي ﴿ أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ .

[فصلت / ٥٣] .

أقول : هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[43] .

والملاحظ في هذين النصين : —

اعتبار الكون طريقا ثانيا للاستدلال وهو المعبر عنه بالطريق الصاعد . بينما الأسلوب المعول عليه في الاستدلال هو التأمل في الكون ، وهو أوضح الأساليب ؛ غير أن الفارابي وابن سينا يعتبران عالم الوجود المحض أو الطريق النازل أشرف الأدلة وأوثقها . وهكذا يتضح أن الفكرة العامة حول مفهوم الذات الإلهية والاستدلال عليها فكرة تجريدية ، قد أوغلت في النظر حتى صارت مهجورة .

آراء العلماء في أدلة المتكلمين :

أصدر علماء الكلام أحكاما قيموا بها ما أنتجوه من براهين في الاستدلال على مباحث العقيدة ؛ لكن الملفت للنظر أن هناك آراء فيها حسرة على الاشتغال بهذا العلم بل فيها ندم على ما فرط منهم من إغراق في الجدل ، فلقد أورد السبكي في طبقات الشافعية عن الجويني ما نصه : « لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به »[44] .

وتجربة الغزالي مع الطرق الكلامية أشهر من أن نقف عندها إذ جربها فوجدها وافية بمقصودها غير وافية بمقصوده فسلك مسلك الصوفية وارتضاها أفضل الطرق لمعرفة الله[45] .

ولفخر الدين الرازي وصية أملاها في مرض موته نصح فيها بالابتعاد عن الطرق الكلامية في الاستدلال على مباحث العقائد والعود إلى منهج القرآن في استدلاله ؛ لأنه أقوم المناهج وأشرفها[46] .

وللشهرستاني وغيره آراء تنصح بالرجوع إلى أساليب القرآن في بناء العقيدة الإسلامية .

فما هو المنهج الذي سلكه القرآن في بحث العقيدة ؟

علـم الكـلام القـرآني

لم يكن القرآن الكريم كتابا في علم الكلام ذكر الحجج والبراهين لكل باب من أبواب العقائد ؛ وإنما هو كتاب عقيدة وهداية رسم منهج الحياة الإسلامية اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا ، وخط مسلكاً فريداً في العبادات والمعاملات والأخلاق ، ورتب كل ذلك وفصله بإحكام وإتقان ﴿ كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا ﴾ .

[فصلت / ٣] .

منهـج القرآن فـي العقيـدة :

وفصل القرآن مسائل العقيدة التي أخبر بها تفصيلا متميزا ، وأشار إليها إشارات بليغة ووقف عند بعضها الآخر طويلا في مواضع مختلفة من سوره وآياته . وقد اشتمل على جميع أنواع البراهين ، وألوان الأدلة وسلك جميع طرق الاستدلال ، وما من سبيل لإثبات العقيدة إلا وكتاب الله قد سبق إليه وقرره ، ووضع له الأسس التي يجب أن تحتذى .

استدلال القرآن على وجود الله تعالى :

إن الأدلة الواضحة على وجوده تعالى تفوت الحصر وكما يقال : إن لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق ، وقد تعدد الأسلوب الذي اتخذه القرآن الكريم في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى وعظيم قدرته وجليل حكمته ، قال ابن الهمام : « أولى ما يستضاء به من الأنوار ما اشتمل عليه القرآن ؛ فليس بعد بيان الله بيان ، وقد أرشد سبحانه إلى وجوده بآيات كثيرة »(٤٧) .

نحـو منهـج كلامـي جديـد انطلاقـا من القـرآن :

أحدثت العلوم ثورة فكرية ، وساهمت في تكوين عقليات تهتم بالحقائق إلي حد كبير ، وهي تتمثل في تقديم الكلام على أساس التجربة والمشاهدة لا على أساس التخمينات أو القياسات المنطقية ، وبذلك سقطت القضايا القائمة على المسلمات المنطقية ؛ لأنه لا شيء في العقل الحديث يسلم منطقيا إلا وله نقيض منطقي يتحمله العقل ، أما التجربة فهي الدليل الذي لا يدفع على قضيتها ، وما ينتج عنها لن يجد الشك إليه سبيلا ، ولذلك كان لا بد من تطوير المناهج الكلامية على أساس من هذه الاكتشافات العلمية الباهرة .

بيد أن الفرق بين رجل العلم وعالم العقيدة فرق واحد ، هو أن العالم يقتصر في بحثه على البحث العلمي ، بينما يهدف المؤمن بهذا العمل إلى العبرة والموعظة التي تؤكد على حقيقة الإيمان وتهدف إلى

تركيزه . كما يظهر الفرق في طريقة البحث وأسلوب العرض إذ يقتصر العالم الطبيعي على خواص الأشياء ، بينما عالم العقيدة يجتاز هذه الخواص والمميزات إلى حقائق الأشياء وصفاتها وعجائب ما فيها من دقة صنع ، وعظيم حكمة تدل دلالة قاطعة على وجود الله وكمال قدرته وعلمه .

وقد ظهرت في الفترة الأخيرة كتب كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين ، نظروا فيها للعلم الحديث وثمراته في ضوء آيات القرآن التي تتكلم عن العالم وعجائبه وظاهراته وأسراره ؛ لكنها لا تزال محاولات متفرقة .

ونمط هذا الاستدلال الجديد قد يكون منعطفا في الأديان الأخرى كما يتجلى في كتاب (الله يتجلى في عصر العلم) ؛ ولكن هذا النمط من الاستدلال مبحث أصيل في القرآن . ولكن بعض علماء الكلام هم الذين أخطأوا في اجتهادهم وانتهجوا منهجا بعيدا عن الواقع وجنحوا فيه إلى المجردات وإن نبه بعضهم إلى الأخذ بأساليب القرآن ؛ ذلك لأن نمط الاستدلال القرآني إنما هو نفس النمط الذي يعبر عن الاستدلال بالحقائق الطبيعية القائمة على المشاهدة والمؤسسة على المعرفة التجريبية .

وأوضح الأمثلة استدلال إبراهيم عليه السلام لما دعا قومه المشركين إلى التوحيد قبل أربعة آلاف سنة : فقد أقام الدليل على دعوته بمشاهدات الشمس والقمر والنجوم : ﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الظالمين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات والأرض وما أنا من المشركين ﴾ [الأنعام / ٧٩] .

إلى أن تقول الآية : ﴿ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ﴾ فكلمة حجتنا : تشير إلى أن نمط الكلام الذي اتخذه إبراهيم عليه السلام كان نمط الكلام الإلهي ، ويتجلى من هذا أن الحجة الإلهية أو الاستدلال الإلهي هو أن يستدل من الحقائق المعلومة المشهودة لهذا الكون .

ونمضي في هذا السياق فنقول إن التعليم الذي أعطاه الله في كتابه بصورة كلامية جعل الكون بأسره دليلا عملياً لتأييده وتأكيده ، وأي دليل يكون أقوى من الدليل الذي اتخذه الله لنفسه ولذلك جاء في القرآن في جانب ﴿ هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ﴾ [الجاثية / ٢٩] .

وجاء عن الكون (السماء والأرض) في جانب آخر ﴿ ما خلقناهما إلا بالحق ﴾ [الدخان / ٣٩]

وفي هذا يبدو لنا القرآن والكون كليهما إظهار للمشيئة الإلهية الربانية وهو إظهار بصورة عقلية نظرية وبصوزة عملية محسوسة .

وهذا الطريق الاستدلالي هو الذي اختاره الله لجميع رسله فهذا نوح عليه السلام أسلوب استدلاله هو نـفس الاستدلال المبنى على البراهين الحقيقية أو الطبيعية يقول نوح عليه السلام ﴿ فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل من السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم أطوارا ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا والله جعل لكم الأرض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا ﴾ .

[نوح / ١٠ - ٢٠] .

وتأمل في الأسلوب الاستدلالي الذي انتهجه القرآن الكريم هذا الأسلوب المعتمد على الحقائق الطبيعية يقول القرآن : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ .

[الغاشية / ٢٠ - ٢٢] .

إن هذا هو الاستدلال القرآني الأصيل الذي بدا عند سائر الرسل من خلال استقرائنا لآيات الكتاب ، وتلك هي الحجج التي اعتمدوا عليها ؛ فالحقائقُ الكونية وآياتُ الله في الآفاق والأنفس -: أسلوبٌ مقنع يناسب مختلف المستويات البشرية ، ويعمق الحقائق الإيمانية على قدر الأبعاد الفكرية للمخاطبين .

مميزات المنهج القرآني في الاستدلال على وجـود الله

امتاز كتاب الله العزيز بمميزات جعلته خالدا إلى اليوم وإلى الغد وإلى الأبد : فمن أخص خصائص القرآن أنه « كتاب مبين » ، وقد سماه سبحانه « نورا » و « هدى للناس » و « فرقانا » و « برهانا » و « أبينة » .

ومن أهم مميزات القرآن في الاستدلال على وجود الله تعالى :

(١) منهج مناسب لجميع المستويات الفكرية : وفهمها لا يتوقف على علم فائق ودراسة واسعة للعلوم والفلسفـات ، يفهمها العوام كما يفهمها الخواص ، وتناسب جميع المستويات سواء في ذلك العامي أو العالم أو الفيلسوف ، وكل واحد من المستويات يجد فيها ضالته ، فنظرةٌ العامي إلى قوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق خلـق مـن مـاء دافـق ﴾

[الطارق]

تثير إيمانا ساذجا بعجيب القدرة ، كما أن نظرة (البيولوجي) (عالم الحياة) إلى منشأ الإنسان وخلقه تثير عجبه وإعجابه وإيمانه العميق .

ونظرة العامي إلى السماء وتلألأ نجومها وسطوع شمسها وأقمارها -: تبعث عنده الإيمان بمدبر هذا الكون وعظمته ، ونظرةُ الفلكي بمعرفته الواسعة لحركات النجوم وسيرها ونظامها وخلقها وأبعادها -: أقدرُ على معرفة العظمة وأشد إعجابا بخالقها ومدبرها .

وهكـــذا الشأن في العامـــي والفسيولوجي ، والعامي والسيكولوجي ، والعامي والفيلسوف : كلهم صالح لأن يتأثر بهذا المنهج على اختلاف استعدادهم ومداركهم .

والحقيقة أن العالم يزداد خشوعا كلما شاهد حكمة الله في مخلوقاته وتجلت له روعة الله في بديع صنعه ، ولذلك قال تعالى : ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ [فاطر / ٢٨] .
وقيل : « كلما داخلني الشك في عقيدتي في الله وجهت وجهي إلى أكاديمية العلوم لتثبيتها » .

(٢) منهج في الاستدلال لم يغرق في التجريد والنظريات الصرفة كما فعل الفلاسفة ، ولم ينهمك في الاستدلالات الإرسطية ، والتفريعات المنقسمـة إلى مقدمات كبرى وصغرى ونتائج كما فعل المتكلمون ، وإنما هو منهج قد اعتمد الإقناع مراعيا في ذلك الفطرة الإنسانية وهي قدر مشترك بين الناس جميعاً .

(٣) منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله ينطلق من المحسوس والمحسوس قريب من الإنسان ، سهل التناول عقليا ، وهذه الآيات كثيرة في القرآن وكثرة الأدلة تفيد القوة وترسخ الإيمان ، وهي تعتمد كثيرا على الأمور الموضوعية الواقعية . وهذه الأدلة في مظاهر يكثر تعامل الإنسان معها لذلك عادة ما تكون محسوبة بقيود الألف والعادة ولذلك فإن القرآن الكريم يدعونا إلى التأمل فيها ويلفت أنظارنا إلى ما اشتملت عليه من بديع الأسرار وهي كالإنسان والنفس والطعام والمظاهر الطبيعية المتنوعة .

قال تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ [الذاريات / ٢١] .
وقـال : ﴿ فلينظـر الإنسان إلى طعامه .. ﴾ [عبس / ٢٤] .
وقال : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت .. ﴾ [الغاشية / ١٧] .

وقد ذكر سبحانه الإبل لأنها وسيلتهم المفضلة في السفر .

ومادة الأدلة القرآنية فضلا عن كونها

محسوسة ففيها منافع للإنسان ومآرب وخلقت لأجل غايات معينة ، منها ما أدركها العقل ، ومنها ما عجز عنه ، أو لا يزال يحاول إدراكه ، والطبع الإنساني قد جبل على حب ما ينفعه ، وهذه المنافع تهدي إلى شكر المنعم وبالتالي تقود إلى الإيمان .

(٤) منهج القرآن في الاستدلال على مقام الألوهية يخاطب العقل والقلب معا ؛ ذلك لأن الإنسان قد اشتمل على جانبين عقلي ووجداني ، والاعتماد على جانب دون الآخر لا يوصل إلى الحقيقة الجازمة ، ولعله يورث الشك إذا أسرفنا في الاعتماد على ناحية دون الأخرى ؛ لأن الإيمان عملية متشعبة سبيلها تضافر الوجدان والعقل معا .

فالقرآن صيغت أدلته في منتهى الدقة المنطقية ولكنها سيقت في جو وجداني يأسر القلب ويهز المشاعر ولا يترك المجال للشك ، فسبحان من أحكم كتابه وأحاطه بضروب الإعجاز .

(٥) منهج القرآن في الاستدلال : لا يكون الدليل فيه على صورة عامة مجملة ، ولكنه يسوق الأدلة على هيئة جزئية مفصلة ، وبذلك يغنى عن التفصيل بعد ذلك ، وما يحتويه التفصيل من تفريعات قد تشغل النفس عن الهدف الأصلي ، فضلا عن الأمور الجزئية تدركها النفس بسهولة ويسر يقول الله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ .
[النحل / ١٠ – ١١ – ١٢] .

وذلك على عكس الأدلة الوضعية ، فهي تقوم على التعميم ، ثم تنتقل إلى التفصيل ويحتاج التفصيل إلى تفصيل وهذا من شأنه أن ينفر الناس ويجعلها تشعر بالملل ويصرفها عن الهدف المنشود .

(٦) منهج القرآن في استدلاله على وجود الله سبحانه : يعتمد التنوع بحيث لم يقتصر على مثال واحد في المجال الواحد بل لفت نظر الإنسان إلى عظمة الاختراع ، ودقة الصنع في عجائب الحيوان والنبات ، وما اشتمل عليه الإنسان من الآيات الباهرة ، وما حوته الأرض والسموات من ملايين الكواكب قال تعالى : ﴿ أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها متاعا لكم ولأنعامكم ﴾ .
[النازعات / ٢٧ – ٣٣] .

وقال سبحانه : ﴿ ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا

لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ومن آياته خلق السمٰوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين ﴾ .

[الروم / ٢٠ - ٢٢] .

(٧) منهج القرآن يساير الفطرة في صوغ أدلته ويغذيها ويشعر كل إنسان في أعماق نفسه بالاستجابة لها والإصغاء إليها حتى الملحد بعقله .

والفطرة شعور مشترك بين الناس جميعا كامن فيهم يشهد بأن فوق هذه الكائنات المحدودة المتناهية كائنا غير محدود ولا متناه ، يهيمن على كل شيء ، ويدير كل شيء ، شعور ينبع من أعماق النفس ، شعور يجده الإنسان في نفسه بغير تعلم ولا تلقين ولا اكتساب[٤٨] ، وهو إحساس يشعر به المرء عندما يتحرر من الميول الفاسدة ويرتفع عن قيود الإلف والعادة . وهذا الإحساس الفطري أجلى ما يظهر عند الشدائد والملمات ، ولكنه قد يختفي عندما يحاط الإنسان بمظاهر الثراء والبذخ وإلى هذه الحقيقة أشارت الآيات : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السمٰوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم ﴾ . [الشورى] .
﴿ وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض ﴾
[فصلت / ٥١] :

﴿ وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور ﴾ [لقمان / ٣٢] .

ويضرب القرآن مثلا لهذا الإيمان الذي يبرز فجأة عند الشدائد والملمات في قوله تعالى : ﴿ وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون ﴾ [يونس / ٩١ - ٩٣] .

وهكذا فإن القرآن الكريم حينما يسوق الأدلة على وجود الله يعتبر أنها قضية بديهية وأمر مسلَّم ﴿ قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر ﴾ [الأنعام / ٦٣] .
﴿ أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ .
[النمل / ٦٤] .
﴿ أفي الله شك فاطر السمٰوات والأرض ﴾
[إبراهيم / ١٠] .
فكيف يكون شك والفطرة شاهدة بوجوده مجبولة على الإقرار به ، قال ابن تيمية : إن فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا أشياء من الحوادث المستجدة كالبرق والرعد والزلازل ذكروا الله وسبحوه ؛ لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد

بنفسه بل بمبدع أبدعه وصانع حكيم قد أتقنه .

وقال ابن قيم الجوزية : « إن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر السليمة من وجود النهار ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فيلتهمها » .

ومما يستأنس به ما ذكره ديكارت في ميثاق الفطرة من أنها مغروسة في النفس البشرية ، أي أن الله حين خلق الإنسان أخذ عليه عهداً وميثاقاً لكى تكون علامة الصانع واضحة جلية مطبوعة في صنعته ...(٤٩) .

لذلك كانت أدلة وجود الله تعتمد على ما ركز في الفطرة الإنسانية ، ويتجه بالخطاب إليها مباشرة لعلها تتذكر العهد والميثاق الذي أخذه الله عليها في عالم الذر على حد تعبير أحد المفسرين(٥٠) .

قال تعالى : ﴿ قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون ﴾ [يونس / ٣١ - ٣٢] .

نماذج من الاستدلال على وجود الله تعالى انطلاقا من القرآن

تنوع الأدلة وكثرتها :

لم يكن وجود الله محل شك في عصر من العصور ، فهو حقيقة الحقائق التي ينبع منها كل ما في الوجود من الحقائق .

قال الشاعر :

فوا عجبا كيف يعصى الإله ... أم كيف يجحده الجاحد
ولله في كل تحريكة ... وفى كل تسكينة شاهد
وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

وقد استعرض المفكرون(٥١) والفلاسفة شتى صنوف الأدلة التي قيلت على مر العصور وقسموها إلى أقسام منها : -

(١) ما سموه برهان الخلق وهو أقوى الأدلة وأبسطها في ذات الوقت وهو يدور حول بديهة هي أن كل مخلوق لا بد له من خالق .

(٢) وثاني هذه الأقسام ما وصف بأنه برهان الغاية والقصد والنظام . فحيثما أجلنا البصر حولنا في الكائنات ، وجدناها محكمة الصنع ، وكل ما فيها يقطع بأنه صنع لغاية محددة ودل على أنها تسير نحو غاية مسددة .

(٣) أما القسم الثالث فهو يسمى ببرهان المثل الأعلى فالعقل لا يقف عند أمر من الأمور إلا ويتخيل أن هناك ما هو أكمل منه وأجمل وأقدر ، وإذن فلا بد من انطواء الوجود على المثل الأعلى الذي هو الله تعالى .

(٤) وهناك أقسام أخرى متنوعة من الاستدلال منها ما يعود إلى شهادة الوجدان والشعور كبرهان الأخلاق أو وازع الضمير . وسنقتصر على بعض البراهين القرآنية على وجود الله .

دليل الخلق :

يعتبر دليل الخلق من أعظم الأدلة على وجود الله ومن أكثرها بداهة ووضوحا .

وقد اهتم به المفكرون والفلاسفة والعلماء بحسب بيئاتهم وثقافتهم وقد تأثر هذا الدليل بما كانت تعج به البيئة من عوامل مختلفة .

ونبه إلى هذا الدليل الماتريدي[٥٢] وغيره ، كما ينسب إلى ابن رشد الفيلسوف ، ودليل الاختراع،كما سماه أقرب الأدلة إلى مدارك الجمهور[٥٣] . وقد سماه بعض المفكرين بدليل الإبداع ، وبدليل الصنع ، وسماه الرازي بدليل الآفاق والأنفس . والقضية في هذا الدليل تكمن في طريقة عرضه . وبقدر ما يحسن أسلوب تقديمه وطريقة عرضه بقدر ما نحقق من نجاح .

وهذا الدليل قد تظاهرت عليه آيات الكتاب الكريم ، ففيه أكثر من ثمانين آية كلها تنبه على مظاهر الخلق ، وتدعو إلى التأمل في عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات وبدائع صنعها ، وكثيرا ما تختم هذه الآيات بقوله تعالى : ﴿ لآيات لقوم يعقلون ﴾ أو ﴿ لأولي الألباب ﴾ أو ﴿ أفلا تعقلون ﴾ . والقرآن في هذا الدليل لا يذهب بالإنسان بعيدا بل يلفت نظره إلى ما تكثر مشاهداته من حوله ، وما تعج به بيئته من مظاهر الاختراع في الكون كأحوال الأرض والمعادن والنبات وعالم الحيوان من الطيور والزواحف والنمل والنحل ، وأساليب التفاهم بين كل جماعة منها قال تعالى : ﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ . [الأنعام / ٣٨] .

وكالكواكب وحركاتها وأوضاعها والأحوال المتعلقة بها ، من سرعة متناسبة تناسبا دقيقا مع مسافتها بالنسبة للشمس ، وكذلك بالنسبة لدورانها حول مركزها وما يترتب على ذلك من آثارالليل والنهار والأزمنة الأربعة من السنة ، وما في ذلك من المصالح كأغذية الخلق وتدبير معاشهم وصحة أبدانهم وسياسة شؤونهم .

وإن الأعجوبة في الدلالة على وجود الله لا في كثرة العدد ولا ثقل الوزن ، وإنما

العبرة في صغر الحجم مع عجيب التركيب . ولو وقفت على جناح بعوضة وقوف معتبر وتأملته تأمل متفكر -: لامتلأت نفسك عبرة ولرأيت من أسرار الخلق ولطيف الحكم ما لا يحصى .

وهكذا إذا استعرضت مظاهر الخلق فلا تستصغرن الصغير لأن فيه من عظيم التدبير ودقيق الحكم ما يعجز عنه المتفحص وما لا يدركه إلا العالم المتأمل .

وظاهرة الحياة وما اشتملت عليه من أسرار تبقى اللغز الذي لم يكشف أمام العلوم ، رغم أن المواد الأولية التي تتكون منها الأجسام الحية معلومة المقادير ومع ذلك عجز البشر عن صنع الحياة قال تعالى : ﴿ إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ﴾ .
[الحج / ٧٣] .

وظاهرة الإبداع تتجلى في كل كبيرة وصغيرة من هذا العالم فإذا تأملته بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده ، السماء مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالبساط ، والنجوم منضودة كالمصابيح ، وهي من أشد الأشياء تعقيدا فلو أن كوكبا حاد عن مساره ، أو اختلت سرعته ، وحدث الارتطام بين هذه الكواكب المنضودة لكانت الكارثة ولانتهى الكون . قال تعالى : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ [الأعراف / ١٣٥] .
وقال سبحانه : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد ﴾ .
[ق / ١٠] .

وقال تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا في السماوات والأرض ﴾[يونس / ١٠١]

وتأمل حكمة الله في خلق الأرض كيف خلقت ممهدة ساكنة ، لتكون مستقرا للأشياء جميعا ، ويتمكن الناس والأنعام من السعي عليها في مآربهم والجلوس لراحتهم والنوم لهدوئهم والإتقان لعملهم ، فإنها لو كانت رجراجة لم يكونوا يستطيعون أن يتقنوا البناء والنجارة والحدادة ... بل كانوا لا يهنئون بالعيش والأرض ترتج من تحتهم قال تعالى : ﴿ والأرض فرشناها فنعم الماهدون ﴾ [الذاريات / ٤٨] .
لو فكر المرء في المطر والصحو كيف يتعاقبان على العالم لما فيه الصلاح . ولو دام واحد منهما عليه كان ذلك فساده . ألا ترى أن الأمطار إذا توالت عطنت البقول والخضر واسترخت أبدان الحيوان وخفر الهواء ، فأحدث ضروبا من الأمراض ، وفسدت الطرق والمسالك ، وأن الصحو

إذا دام جفت الأرض والأبدان وانعدمت الثمار وغيض ماء العيون والأودية ، فأضر ذلك بالناس وغلب اليبس على الهواء .. فإذا تعاقب الصحو والمطر هذا التعاقب المعتدل اعتدل الهواء ودفع كل منهما عادية الآخر فصلحت الأمور والأشياء واستقامت .

وتأمل الحكمة في خلق الشجر وأصناف النبات ، وتأمل خلق ورق الشجر : في الورقة شبه العروق مبثوثة فيها أجمع ، فمنها غلاظ ممتدة في طولها وعرضها ، ومنها دقائق تتخلل تلك الغلاظ منسوجة نسجاً رقيقاً محكماً معجباً لو كان مما يصنع بالأيدي كصنعة البشر لما فرغ من ورقة شجرة في عام كامل.

وظاهرة الاختراع لا تنحصر في عالم النبات ولا في عالم الكائنات الحية ، وإنما تشمل مظاهر الوجود مما أدركته عقولنا ومما لم تدركه بعد ، ولقد ثبت علميا أن الكائنات الحية عبارة عن عوالم تحوي عوالم أخرى وقف أمامها العلم عاجزاً عن حل كثير من ألغازها .

خلق الإنسان أعظم آية على وجود الله :

كل شيء في خلق الإنسان آية من آيات الله تعالى ، يدل على التدبير والقصد والإحكام من الله ويبعد به عن الإهمال والصدفة . وأي شيء فيه ليس مثار دهشته وعجبه ؟ أليس نظام طعامه وشرابه وتحليل الطعام إلى عناصر مختلفة بموازين يذهب كل عنصر إلى حيث يؤدي وظيفته ، وأما ما لا يفيد فيلفظ إلى الخارج .

أليس توزيع الدم من مكانه الرئيسي وهو القلب في أنحاء الجسم بواسطة الشرايين التي لا يحصي عددها إلا الله ثم عودته إلى القلب بواسطة الأوردة ليفيد منه الجسم آية من آياته سبحانه . وتأمل حكمة التدبير في تركيب البدن ، ووضع هذه الأعضاء مواضعها ، وإعداد هذه الأوعية فيه لتحمل تلك الفضلات ، ولا تنتشر في البدن .

أفلا ترى جسم الصبي كيف ينمو بجميع أعضائه نمواً في توازن وبمقدار لجميع الأجزاء في تناسق ، أوليست أطواره في الرحم آية من آياته سبحانه وتعالىٰ . وأعجب من هذا تصويره في الرحم حيث لا تراه عين ولا تناله يد يخرج سوياً بجميع ما به قوامه من الأحشاء والجوارح ... إلى ما في تركيب أعضائه من العظام ، واللحم ، والشحم ، والمخ ، والعصب ، والعروق ، والغضاريف ، من دقائق التركيب والتقدير والحكمة .

وكل شيء في الإنسان يدل على الحكمة والإتقان : فبصره وعقله وسمعه لو تأملتها لامتلكك العجب ، ولو فكرت في أعضاء الإنسان وما خلقت عليه أفراداً وأزواجاً

لرأيت ما في ذلك من الصواب والحكمة .

وتأمل لين المفاصل في الإنسان وكيفية تهيئتها حتى صار بها يقبض ويبسط ويتقلب في مختلف الأحوال وتأمل ما في هذه المفاصل من غضاريف تمنع العظام من الاحتكاك ، ومواد دهنية تسهل الحركة ، ثم مفاصل تتحرك إلى الأمام مثل مفصل المرفق ، ومفاصل تتحرك خلفا مثل مفصل الركبة ، ومفاصل تتحرك لجميع الجهات مثل مفصل الرسغ ؛ فستدرك أن مدبر هذا الجسم قوة حكيمة عاقلة وهو الله سبحانه وتعالىٰ .

وليس هذا الدليل مقتصرا على هذه الظواهر بل إنك تلمسه في اختلاف الناس وألوانهم وأصواتهم وبصماتهم ، فإنه لا يوجد شخص كالآخر ، أو يشبهه شبهاً دقيقاً في الظاهر والباطن بل كل واحد عالَم قائم بذاته ، وفي ذلك أعظم قدرة لله تعالىٰ تتجلى في مخلوقاته وتشهد بألوهيته .

هذه الإشارات من برهان الخلق هي قطرة من بحر ، وذرة من ذرات هذا الوجود ، لو أحكمنا استغلالها بما وصل إليه العلم من اكتشافات ، وأبرزنا مظاهر الإبداع في صور من العرض العلمي الدقيق لطورنا علم الكلام القرآني تطورا يواكب العصر ، وجعلنا من أدلة وجود الله مادة مشوقة تأسر العقول والقلوب وتدعو إلى الإيمان وترسخ العقيدة الإسلامية .

دليـــل الإتقـــان

دليل الإتقان ويسمى بدليل التقدير وبدليل الإحكام وبدليل نظام العالم .

فهذا الكون يبدو على جميع مظاهره صواب التدبير والتنظيم الدقيق والصنع المحكم ، فكل شيء بحساب دقيق في ذاته ومع غيره ليحصل التوازن الشامل بين أجزاء الوجود .

لقد كان من أهم ما اكتشفه الإنسان في هذا العصر أن هذا العالم يخضع إلى منتهى الدقة ، يدركه ذلك الإنسان في تعاقب الليل والنهار ، والصيف والشتاء ، وحركات الشمس والقمر ، ثم كلما ازداد تعمقه في دراسة الطبيعة ازداد إيمانا بهذا النظام ودقته ، فإذا تبين في شيء ما فوضى أدرك فيما بعد أن ذلك يعود إلى جهله بقوانينه لا حاجته إلى النظام . وأكثر الناس إيماناً بالنظام في فرع من فروع العلم علماء ذلك الفرع ، فالفلكيون أشد الناس إيماناً بنظام الكواكب ، وعلماء الحيوان في الحيوان ، وعلماء النبات في النبات ، وعلماء وظائف الأعضاء في وظائف الأعضاء ، وأطباء العيون في العيون وهكذا ، كل يدرك أتم نظام وأدقه في فرعه . والفيلسوف يدرك ذلك في العالم كوَحدة ، بل يدرك أنه لولا نظام ناحية من نواحي العالم ما كان لها علم . فالعلم معناه جملة من القوانين المنظمة تتعلق بجانب من

جوانب الحياة كالنبات ، والحيـوان ، والفلك ، حتى الجسم في مقاومته للمرض يفعل الأعاجيب في نظامه ، ولولا ذلك ما كان طب . ثم كل جزء من أجزاء العالم مرتبطٌ بأجزائه الأخرى ، يخضع هو وهي لنظام عام كعلاقة الخلية في الجسم بالجسم كله ، فالعالم حروف هجاء ترتبط ألفه بيائه ارتباطاً قريباً ، وألفه بيائه ارتباطاً بعيداً ، وكلها تكون نظاماً واحداً ، وتخضع لقوانين واحدة حتى إن العالم الدقيق النظر لو تعمق في دراسة جزء من أجزاء العالم أعانه ذلك على فهم سائر أجزائه لتشابه القوانين ووَحدة النظام ، وبلغ من دقة نظامه أنه لولا نظامه ما وجد .

وهذا التقدير ظاهرة عامة في كل شيء وقد نبه القرآن على ذلك في مواطن عديدة إذ قال : ﴿ وكل شيء عنده بمقدار ﴾ .
[الرعـد / ٨] .

وقال : ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديرا ﴾ [الفرقـان / ٢] .

وقال : ﴿ ..قد جعل الله لكل شيء قدرا ﴾ [الطـلاق / ٣] .

وقال : ﴿ إنا كل شيء خلقنـاه بقدر ﴾ .
[القمــر / ٤] .

وقال : ﴿ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ﴾ .
[الحجــر / ٢١] .

إن يد الله التي خلقت قد أرت نفسها في خلقها ، وإرادة الله التي خصصت أرت نفسها في مبدعاتها ، وحكمة الله ظاهرة في هذا الكون .

ولا شك أن نظاماً بديعاً معجزاً كهذا فيه دلالة على أن هذه الكائنات لم تخلق عبثاً ، وليست نتيجة قوة عمياء ؛ بل من وراء ذلك قوة مدبرة عليه ، قد ضبطت كل شيء بمقدار .

وكل ما في هذا الكون لا تكاد تتحرك فيه ذرة واحدة على غير هدي أو غير محكومة بقاعدة معينة وناموس مخصوص ، وكل ما فيه كتاب مفتوح يقرأه كل من يتأمله ويتدبره بعين العقل والوجدان ؛ ليتضح أمام بصيرته ما فيه من نظام وقوانين تحكمه وتلاءم أجزائه وتتكامل .

ولو تأمل الإنسان أعضاءه وخلاياه وما بينها من تعاون وتناسق وتوازن -: لأدركنا من دقة التقدير وإحكام التدبير ما لا ينقضي منه العجب . ومما ذكـره (أ . كريسي مورسون) في فصل ضوابط وموازين من كتابه قال : « ما أعجب نظام الضوابط والموازنات في الكون »(٥٤) ثم يعدد بعد ذلك مظاهر التوازن في الكون فيظهر أمرا عجبا كالهواء والماء والتوازن بين الحشرات في الليل والنهار . ولقد نبه القرآن الكريم إلى هذه الظواهر الكونية في آيات كثيرة كقوله تعالى : ﴿ ألم نجعل الأرض

مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا ﴾ .

[النبــأ / ٦ - ١٦] .

وكمثل قوله : ﴿ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ .

[الرعـــد / ٤] .

وكمثل قوله : ﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون ﴾ .

[الأنبياء / ٣٠ - ٣١] .

هذه الحقائق الجلية من الظواهر الكونية في الإنسان والحيوان والنبات والمظاهر الطبيعية المختلفة التي تحصى ولا تعد ، كلها براهين تشهد بأن وراء هذا العالم المتقن والكون المنظم عليم حكيم قد نظمه ؛ لأن من المتناقضات وجود تنسيق عجيب وترتيب بديع بلا منسق ولا مرتب .

وهذه الحقيقة التي تشكل برهانا يقينيا على وجود الله جل جلاله والتي تسمى عند بعض المفكرين والفلاسفة (العلة الغائية) وتسمى عند علماء العقيدة بـ (دليل النظام والتدبير) أو (دليل الحكمة والتناسق) هي التي يظل القرآن يوجه العقول بأساليب رائعة متنوعة يفهمها الناس على اختلاف مستوياتهم وثقافاتهم . وهو برهان يخرس ألسنة الملحدين ويسد في وجوههم منافذ الحيل كلها .

والأسلوب العملي الأمثل في مثل هذا البرهان هو الاهتداء بآيات الله ، وإبراز مظاهر إتقانه في الوجود بوسائل علمية تبعث على الإيمان وترسخه .

دليـــل العنايـــة والتسخيـــر

دليل العناية أشهر الأدلة على وجود الله وأثراها وأكثرها إقناعا للعقول البشرية . وهو قسم من دلالة نظام العالم .

وقد ازدادت أهمية هذا الدليل إثر الاكتشافات العلمية وأخذ الناس بطرق التفكير العلمي الحديث .

وقد فضله ابن رشد على سائر الأدلة وذكر أنه دليل قرآني ، يقول في هذا الشأن : إن الهدف منه « الوقوف على عناية الله

بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله »[55] ووضعها متناسبة معه ، موافقة لمتطلبات وجوده ملائمة لظروفه ومنافعه .

فالكون بجميع أجزائه مسخر لخدمة النوع البشري ، فمن أعظم كائن فيه إلى أصغر كائن ، الكل يخدم هذا النوع . وهذه الحقيقة مدهشة للغاية ، أن يكون هذا الكون الفخم الهائل بكل ما فيه ، من أجرامه السماوية ، ومخلوقاته الأرضية ، الجميع مسخر تسخيرا خاصا لخدمة نوع واحد من بين سائر المخلوقات التي حواها الكون وانتظمها هذا الوجود على أساس الحق والعدل والخالي من العبث .

إن كل شيء في هذا الكون محكوم بالعناية الإلهية .. يتحدث الله عن هذه العناية فيقول إنه سخر لنا البحر ، وسخر لنا ما في السماء والأرض جميعا منه ويلفتنا بعد ذلك إلى التفكير والتأمل يقول الله تعالى : ﴿ الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ .
[الجاثية / ١٢ - ١٣] .

ولو تأملنا حكمة تسخير الله للبحر سوف نلحظ أول إشارة لمعنى العناية الإلهية ، وأن الحياة تبدأ من الماء ، وبغير الماء تهلك الكائنات على الأرض ، وكل ما في الأرض من مياه عذبة هي أصلا مياه قادمة من البحر ... إن المياه تغطي أربعة أخماس كوكبنا الأرضي.. بحيث تبدو الأرض من الفضاء مثل كرة مائية معلقة تدور حول نفسها وحول الشمس ... وبسبب حرارة الشمس تتبخر المياه وتصنع السحب ... وبسبب كهرباء السحب تسقط الأمطار ، ولولا سقوط المطر لاستحال وجود الأنهار والبحيرات ، ولاستحالت الزراعة على الأرض ، فكل ما في الكون يقطع بوجود الله تبارك وتعالى ويشهد له ، قال تعالى : ﴿ هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون ﴾ [النحل / ١٠ - ١١] .

وقد جعل ابن رشد دليل العناية من أشرف الأدلة على وجود الله ، واعتبره دليل الشرع يقول شارحا هذا الدليل : فأما دليل العناية فينبني على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان . والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان . وكذلك موافقة الأزمنة

الأربعة والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الأرض ، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات ، والجماد ، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار ، والأنهار ، والبحار ، وبالجملة الأرض ، والماء ، والنار ، والهواء . وكذلك تظهر العناية في أعضاء الإنسان والحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده[٥٦] .

ويستقرىء ابن رشد آيات العناية في القرآن الكريم ويصنفها ، ويفعل مثل ذلك في آيات الاختراع ، ويرى في آيات أنها تجمع دلالة العناية والاختراع معاً .

أما العناية فقد نبه عليها الكتاب العزيز بمثل قوله تعالى : ﴿ تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ﴾ [الفرقـان / ٦١] .

ومثل قوله : ﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ﴾ .

[الأنعـام / ٩٧] .

ومثل قوله : ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشاً ﴾ [البقـرة / ٢٢] .

وبالنسبة لدليل الاختراع فقد نبه عليه بمثل قوله : ﴿ ألم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ [الأعـراف / ١٨٥] .

وكقوله : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ... أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون ﴾ .

[الطـور / ٢٥ - ٢٦] .

وقد ذكر ابن رشد أن هناك آيات تجمع دلالتي العناية والاختراع كقوله تعالىٰ : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ﴾ إلى قوله : ﴿ فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ فإن قوله سبحانه : ﴿ الذي خلقكم والذين من قبلكم ﴾ تنبيه على دلالة الاختراع وقوله : ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً ﴾ تنبيه على دلالة العناية .

أدلـة قـرآنيـة متنوعـة

إن أدلة وجود الله تعالىٰ كثيرة متنوعة ، يمكن أن تشمل آيات قصار إشارات واضحة إلى براهين على وجوده سبحانه كمثل قوله تعالى : ﴿ سبح اسم ربك الأعلىٰ الذي خلق فسوىٰ والذي قدر فهدىٰ ﴾ [الأعلىٰ / ١ - ٢ - ٣] .

فلقد قدمت هذه الآيات أدلة بينة كدليل التسوية ودليل التقدير وهما دليلان يتفرعان عن دليل نظام العالم .

وأما دليل الهداية الذي يندرج تحت برهان العلة الغائية ، وهو دليل ثري ؛ لأنه ما من موجود على ظهر الكون إلا ويسير نحو غاية مسددة وهدف واضح ، يتجلى

ذلك في عالم الحيوان ، والنبات ، والجماد ، فالنحلة رغم صغر حجمها ، فيها غريب الحِكَم ، وعجيب التدبير ، كالادخار ليوم العجز عن كسبها ، وشمها ما لا يُشم ، ورؤيتها ما لا يُرى ، وحسن هدايتها ، والتدبير لملكها ، وطاعة سادتها ، وتقسيط أجناس الأعمال بينها على أقدار معارف وقوة أبدانها . والنبتة من أوحى لها بالصعود إلى الأعلى في نموها ، ومن همس لها بالإزهار ، والنضوج في زمن معين .

والصغير ما إن ولدته أمه حتى يلقم ثديها فمن هداه إلى ذلك .... ؟ .

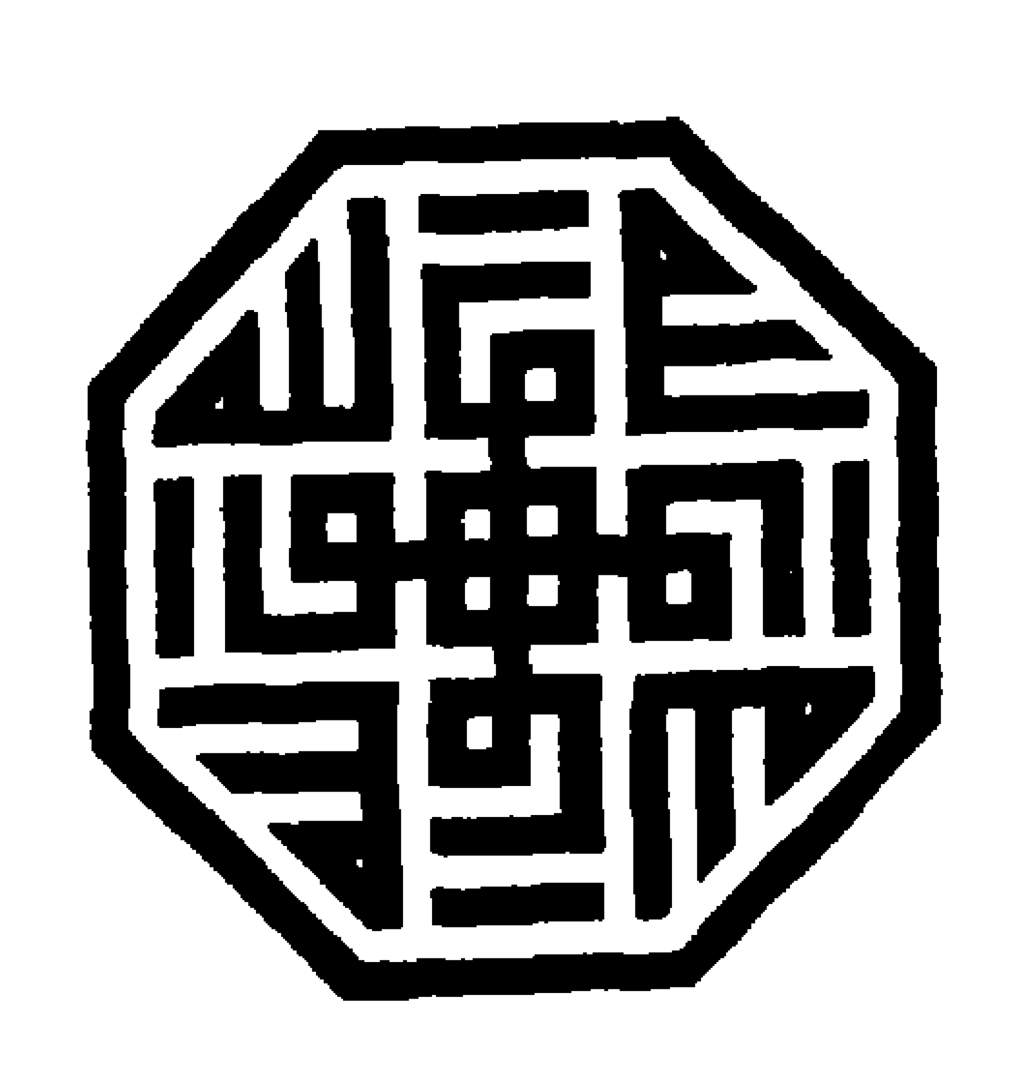
هذا الدليل مشاهدة متحركة تنبض بالحياة ، فإذا أحكمنا رسم هذه اللوحات بأسلوب علمي دقيق -: أوصلتنا إلى الإيمان الصحيح .

آراء في الاستدلال على وجود الله من القرآن :

نبه علماء الأمة الإسلامية على أهمية براهين القرآن على وجود الله وفضلوها على غيرها من بين سائر الأدلة بقول الغزالي : « إن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل الناس وأدلة المتكلمين والفلاسفة مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون »[٥٧] فلقد شبهها حجة الإسلام بالطعام المعد لاستهلاك عموم الناس وليس لفئة دون أخرى .

وقال العقاد : « إن البراهين التي جاء بها القرآن الكريم وخصها بالتوكيد والتقرير هي أقوى البراهين إقناعا »[٥٨] .

فالأجدر بنا في هذا العصر العود إلى منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله والأخذ ببراهينه – غير غافلين عما كشف عنه العلم الحديث من حقائق توافق آيات القرآن الكريم – وإبرازها بحكمة في مواطن الاستدلال .



الهوامش

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣ / ٢ .
(٢) الفقه الأكبر : ص ٦ .
(٣) الأشعري : رسالة في استحسان الخوض في الكلام ، ص ٥ .
(٤) ص ١٥٥ .
(٥) المقدمة : ص ٤٣١ (ط . دار الشعب ، القاهرة) .
(٦) التفتازاني : شرح العقائد السنية : مكتبة المثنى ص ١٥ .
(٧) التفتازاني : شرح العقائد السنية : مكتبة المثنى .
(٨) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٢ .
(٩) إحصاء العلوم : ص ٧١ .
(١٠) المنقذ ، ص ٧٦ .
(١١) المقدمة : ٣٢٠٧ .
(١٢) المواقف : ٤٢ / ١ .
(١٣) كشاف اصطلاحات الفنون : ٢٢ .
(١٤) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة : ٦٢٦ .
(١٥) رسالة التوحيد :٤ .
(١٦) ابن النديم : الفهرست : ٤٧١ - ٤٧٢ .
(١٧) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ج ١ ، ص ١٨٧ .
(١٨) سير توماس أرنولد : تراث الإسلام ، ص ٣٦٣ .
(١٩) ابن النديم : الفهرست : ١٨٠ .
(٢٠) البغدادي : أصول الدين : ١٥٤ .
(٢١) تأويل مختلف الحديث : ص ٦٠ .
(٢٢) مقدمة الإسلام يتحدى : ص ١١ - (الطبعة السادسة) .
(٢٣) ابن رشد : مناهج الأدلة : ص ١٥٢ .
(٢٤) التمهيد : ٢٠ .
(٢٥) الإرشاد : ٣٠ .
(٢٦) الفصل : ٥٠ .
(٢٧) تهافت الفلاسفة : ٢٠ .
(٢٨) الإيجي : المواقف ٧ / ٢ .
(٢٩) الانتصار : ٤٦ .
(٣٠) التوحيد : ص ١٣ و ١٧ .
(٣١) ذاته ن . م .

(٣٢) ص : ٣٥ .
(٣٣) التوحيد : ص ٩٤ .
(٣٤) التوحيد : ص ١١ .
(٣٥) التوحيد : ١ .
(٣٦) مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد : ص ٢٠ .
(٣٧) كمال الدين البياضي الحنفي : إشارات المرام من عبارات الإمام : ٨٦ .
(٣٨) الإيجي : المواقف : ٣ / ٣ .
(٣٩) الإيجي :٨ .
(٤٠) رسائل الكندي الفلسفية : تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ٢١٥ .
(٤١) الفارابي : فصوص الحكم : ١٣٩ .
(٤٢) ابن سينا : الإشارات ج ١ ، ص ٢١٤ .
(٤٣) ابن سينا : الإشارات ج ١ ، ص ٢١٤ .
(٤٤) ابن السبكي : طبقات الشافعية ٢٦٠ / ٣ .
(٤٥) المنقذ من الضلال : ٢٠ .
(٤٦) زركان : آراء الرازي الكلامية : ص ٩٠ .
(٤٧) ابن الهمام : المسايرة : ٢٠ .
(٤٨) العقاد : الله : ٢١٢ .
(٤٩) ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى : ١٥٥ .
(٥٠) النسفي : التفسير : ج ١ : ص ١٠٥ .
(٥١) العقاد : الله : ٢١٤ .
(٥٢) أبو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد : ٢١ .
(٥٣) ابن رشد : مناهج الأدلة : ٤٥ .
(٥٤) العلم يدعو إلى الإيمان : ٢٠ .
(٥٥) ابن رشد : مناهج الأدلة : ١٥٠ .
(٥٦) ابن رشد : مناهج الأدلة : ١٥١ .
(٥٧) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام : ٢٠ .
(٥٨) العقاد : الله : ٢٣٧ .





دراسة المستقبل برؤية مؤمنة مسلمة

د. أحمد صدقي الدجاني

مفهوم دراسة المستقبل :

ما هو مفهومنا للدراسات المستقبلية ؟ وماذا نعني بدراسة المستقبل ؟

أذكر أن هذين السؤالين برزا أمامي حين عكفت على تأليف كتابي « ماذا بعد حرب رمضان فلسطين والوطن العربي في عالم الغد » أواخر عام ١٣٩٣هـ . الموافق ١٩٧٣م ، بعد ثلاث سنوات من العناية بموضوع الدراسات المستقبلية . وقد حاولت الإجابة فقلت : « الدراسات المستقبلية هي امتداد للدراسات التاريخية . فكلتاهما رحلة عبر الزمان الذي ميّز الله سبحانه وتعالى الإنسان عن غيره من مخلوقاته بإدراكه . وهي تتناول بالحديث المستقبل من خلال النظر في الحاضر والماضي . ودراسة المستقبل من ثَمَّ ليست تنبؤًا يقوم على الرجم بالغيب ، وإنما هي محاولة علمية تتكامل فيها الدراسات لمعرفة جوانب صورة الحاضر وتحليلها والتعرف على مجرى الحركة التاريخية من خلال دراسة الماضي وملاحظة سنن الكون ، والانطلاق من ذلك كله إلى استشراف المستقبل وتشوفه وصولاً إلى طرح رؤية له . وتتضمن هذه الرؤية توقعات يحتمل حدوثها كاستمرار للحركة التي تحكم الواقع القائم ، وبدائل وخيارات وأحلاماً يجري التطلع لتحقيقها بممارسة الفعل . فلا يغيب عن البال في هذا الطرح دور إرادة الفعل عن الإنسان والمجتمع الإنساني في الاختيار وصنع المستقبل وترجيح بديل على

آخر . كما لا يغيب عن البال أيضًا دور الحلم عند الإنسان والمثل الأعلى عند المجتمع الإنساني في صنع إرادة الفعل هذه ، ومن ثم توفير القدرة على الفعل . فهذا الإنسان قادر على أن يكون فاعلاً في الأحداث ومؤثراً على تيارها المتدفق » .

لاحظت يومذاك أيضاً أن دراسة المستقبل هي تعبير عن حاجة أصيلة في الاجتماع الإنساني وقلت : « إن الحاجة إلى استشراف آفاق المستقبل واستشفاف كنه ما سيأتي هي حاجة إنسانية تلح في فترات معينة أمام بروز سؤال ماذا بعد ؟ وتدعو إلى محاولة الإجابة عنه » . وبدا لي أن لدراسة المستقبل هدفاً هو « توظيف المعرفة للفعل والتأثير ، وتحديد ما ينبغي أن يكون بعد توقع ما سيكون بحيث يمكن بالفكر والإرادة والقـدرة أن تحكـم الأحلامُ التوقعات » .

أجد نفسي اليوم من خلال اشتغالي بالدراسات المستقبلية لسنين طويلة أشد اقتناعاً بهدف دراسة المستقبل هذا . وقد استوقفني مؤخراً وأنا أعاود قراءة كليلة ودمنة الذي نقله للعربية ابن المقفع ما جاء على لسان دِمنة وهو يخاطب كليلة ، وكلاهما من أبناء آوى ذوي دهاء وعلم وأدب ، قائلاً « فإن أموراً ثلاثة العاقل جدير بالنظر فيها والاحتيال لها بجهده . منها النظر فيما مضى من الضر والنفع ، أن يحترس من الضر الذي أصابه فيما سلف لئلا يعود إلى ذلك الضر ، ويلتمس النفع الذي مضى ويحتال لمعاودته ومنها النظر فيما هو مقيم فيه من المنافع والمضار ، الاستيثاق مما ينفع والهرب مما يضر . ومنها النظر في مستقبل ما يرجو من قِبَل النفع ، وما يخاف من قبل الضر ليستتم ما يرجو ويتوقى ما يخاف بجهده » . فنحن هنا أمام رجاء النفع وتوقي الضر ببذل الجهد . ونحن هنا أمام نظر في المستقبل من خلال النظر في الماضي والحاضر المقيم . تتوقفني أيضاً قول دِمنة للأسد : « وأعجز الملوك آخذهم بالهويناء ، وأقلهم نظراً في مستقبل الأمور » . وتداعى إلى خاطري ما أكده ألفين توفلر من أن دراسة المستقبل تجعلنا أقدر على فهم مشاكلنا الراهنة وتلمس حلول ناجحة لها حين قال في كتابه الأول : « صدمة المستقبل » : « في الماضي درس الرجال التاريخ الماضي ليسلطوا الأضواء على الحاضر . ولقد قمت بتدوير مرآة الزمان متوقعاً أن صورة المستقبل تستطيع إمدادنا بنظرات قيمة عـن حاضرنا . وسنجد في أيامنا القادمة أن الصعوبة في فهم مشاكلنا الخاصة والعامة تزداد أمامنا إذا لم نستفد في معالجتها من رؤية المستقبل » . وقد دعاني التأمل في هذا الحديث إلى أن أكتب في كتابي « ماذا بعد حرب رمضان » : إذا كان الفيلسوف الألماني فون بابن قال بحق : « إن الذي يعرف من أين يعرف إلى أين » ، فإن الذي

يتشوف غده يدرك إدراكاً جيداً أين يقف اليوم » . وهذا الإدراك يجعل الإنسان أشد ثقة بقدرته على معالجة مشاكله : « فكلما زادت القدرة على حساب المستقبل ورؤيته على أسس صحيحة في صدر الوقائع.وفي استدلال النتائج » ـ كما قال زكي نجيب محمود في كتابه « مجتمع جديد أو الكارثة » ـ « نقصت الأوهام والمخاوف » . وقد أوضح هذا المفكر أن الإسلام الذي يدعو الناس ألا يركنوا في حياتهم إلى تشاؤم أو تفاؤل يدعوهم إلى حساب المستقبل حساباً علمياً ليعرفوه قبل وقوعه . فنحن هنا أمام دعوة لإعمال الفكر فيما ينبغي عمله لصلاح أمورنا . ويؤكد زميلنا المهدى المنجرة على هذه الدعوة وهو يتحدث عن أهمية الدراسات الاستقبالية ، ويستحضر قول الله تعالى : ﴿ **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ ليقول : « إن الإسلام كدين ودنيا هو قبل كل شيء نظرة نحو الأفق بالنسبة لمسائل هذه الدنيا وما بعدها . ذلك أن على هذه النظرة تتوقف **الأعمال التي نحن مسئولون عنها أمام** أنفسنا وأمام المجتمع وأمام الله » ، ثم ليشدد على تجنب الرؤية القدرية التي لا يتحكم فيها الإنسان ولا المجتمع في مصيره .

أجد نفسي اليوم أيضاً راسخ الاقتناع بأن الدراسات المستقبلية هي امتداد للدراسات التاريخية وهي من ثَمَّ تتطلب ما يتطلبه علم التاريخ من « نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » . وهذا تعريف شيخنا ابن خلدون لعلم التاريخ في باطنه . ثم هي تتطلب فضلاً عن ذلك تشوُّفاً . وقد تحدث ابن خلدون في مقدمته عن « تشوف الأمور المستقبلة » بعد أن وصف الإنسان بأنه « صاحب الفكر والروية » . والحق أن الدراسة المستقبلية لا يمكن أن تتم إلا بالدراسة التاريخية فركن التاريخ هو أحد أركان ثلاثة فيها ، فيتكامل مع ركن الحاضر المقيم وركن التشوف المستقبلي . **وقد ألحت عليّ وأنا أكتب « ماذا بعد ... » فكرةُ أننا حين ندرس التاريخ نأخذ** في اعتبارنا قدرة الإنسان على التذكر ، وحين ندرس المستقبل نأخذ في الاعتبار قدرته على الحلم ؛ وبهاتين الخاصتين التذكرة والحلم ميّز الله الإنسان عن غيره من مخلوقاته وكرّم بني آدم . وكم أسعدني مؤخراً أن أطالع في نهاية الأرب للنويري وفي الكشكول للعاملى حديثاً عن العوالم الثلاثة لدى الإنسان : عالم التذكر وعالم الفكر وعالم التخيل ، وهذه العوالم الثلاثة ضرورية لدراسة المستقبل ، وكل منها شرط لازم . وواضح أن « تشوف الأمور المستقبلة » الذي تتجاوز به دراسة المستقبل الدراسة التاريخية يتطلب ولوج عالم التخيل الثالث والتعامل مع عنصر الحلم وما يتضمنه من أحلام وآمال وتطلعات

ورجاء . وقد توقفت طويلاً أمام هذا العنصر مرة أخرى إبان الأزمة التي عشناها في وطننا وعالمنا منذ الصيف الماضي وتأملت في سورة الشرح : اليسرين والعسر وانشراح الصدر والنصب والرغب إلى الله ، وفي عدد من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الأمل . وألح عليّ قول الطغرائي في لامية العجم « ما أضيق العيش لولا فسحةُ الأمل » . وتعريف أريك فروم للإنسان بأنه هو الذي يُؤمِّل ويأمل في كتابه « ثورة الأمل .. نحو أنسنة التقنية » الذي درس فيه المجتمع التقني وإمكانات جعله إنسانياً .

تاريخ الدراسات المستقبلية الحديثة :

يبرز عند هذا الحد من الحديث سؤال عن تاريخ هذه الدراسات المستقبلية بمفهومها الذي حددناه لها : متى بدأت ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ .

يطيب لأكثر المشتغلين بالدراسة المستقبلية وَفق هذا المفهوم أن يتحدثوا عن حداثة هذه الدراسات ، فهي عند بعضهم لم تظهر إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية أي : أنها ابنة عالمنا المعاصر . وقد يعود بها بعض آخر إلى بداية القرن العشرين الميلادي فهي ابنته ، ويرى هؤلاء في كتابات الروائيّ الفرنسي جول فيرن التخيلية أواخر القرن الماضي إشارات للحلم بهذه الدراسات . ومن أصحاب الرأي الأول زميلنا المهدى المنجرة الذي يقول : « إن الدراسات الاستقبالية تعد ظاهرة حديثة النشأة تعود إلى نهاية الحرب العالمية الثانية ، وأول من باشرها مؤسسة راند بناء على طلب البنتاجون في عام ١٩٤٦ ، ولم تشهد انطلاقتها الحقيقية إلا مع نهاية الستينات » . وقد تتبع زكي نجيب محمود في مقاله « المستقبل المحسوب » بدايات الاهتمام بهذه الدراسات منذ مطلع القرن العشرين . وتحدث قسطنطين زريق في كتابه « نحن والمستقبل » عن هذا النمط العلمي الريادي المعاصر في الاهتمام المستقبلي الذي يتميز بصفته العلمية وبتمسكه بالمنطق الاختياري وبأنه جهد جماعي فرآه ينتسب إلى عالمنا المعاصر .

واضح أن ظهور الدراسة المستقبلية بمعناها الحديث وثيق الصلة بثورة العلم التقني التي تفجرت في عالمنا المعاصر هذا ، وأثمرت ثورة في الاتصال وثورة في المعلومات ، وأحدثت تحولات وتحولات . وقد أورد هوج ستيوارت في كتابه « تذكُّر المستقبل » تسعة تحولات تحدث عنها جون نيببت عام ١٩٨٢ وسماها توجهات عظمى « تحول من مجتمع صناعي إلى مجتمع معلوماتي ، انتقال من انقياد للتقنية إلى استجابة إنسانية لها ، انتقال من ضيق الاقتصاد القومي إلى شمول الاقتصاد العالمي ، تحول من المركزية إلى اللامركزية ، تزايد الاعتماد على الذات في

مقابل الاعتماد على المؤسسات ، التحول من ديموقراطية الإنابة إلى ديموقراطية المشاركة ، تحول من نظام هرمي إلى نظام شبكي ، انتقال من مناطق صناعية إلى مجتمعات جديدة ، تحول من مجتمع خيارات محدودة إلى خيارات عديدة » . ولما كانت ثورة العلم التقني قد تفجرت في الغرب فإن ظهور الدراسة المستقبلية بمعناها الحديث بدأ هناك . وقد أولتها عنايةً خاصة المؤسساتُ العسكريةُ والشركاتُ متعددة الجنسيات عابرة القارات . وهكذا بدت الصلة وثيقة بين الدراسات المستقبلية والدراسات الاستراتيجية .

كان طبيعياً أن يجري بحث عن اسم يطلق على هذه الدراسة المستقبلية التي ظهرت بمعناها الحديث ، وأن يجتهد المشتغلون بها فيطلقون عليها هذا الاسم أو ذاك ؛ وهكذا ظهر اسم « المستقبلية » ولم يلبث جاستون بيرجر الفرنسي أن سماها عام ١٩٦٠ « علم الريادة » . ثم استخدم أوسيب فليشتم الألماني عام ١٩٦٦ اسم « علم المستقبل » في كتابه « علم التاريخ وعلم المستقبل » . وهناك من سماها « علم حساب المستقبل » .

هل « دراسة المستقبل » « علم » ؟؟

يلفت النظر في هذه التسميات حرصها على استخدام مصطلح « علم » بمفهومه الغربي الحديث الأمر الذي ينم عن رغبة مطلقيها في تأكيد « علمية » هذه الدراسة المستقبلية وتمييزها عن أنماطٍ أخرى من الاهتمام المستقبلي عرفتها الإنسانية في تاريخها المتصل عبّرت عن نفسها في صورٍ من التنبؤ . وقد أثار هذا الحرصُ على استخدام مصطلح علم التساؤلَ : هل هذه الدراسة المستقبلية هي حقاً وَفق المفهوم الحديث لهذا المصطلح ، الذي يركز على التجربة والاختيار ؟ هل هي علم كعلم التاريخ وَفق المفهوم الذي طرحه ابن خلدون ؟

يجمع المشتغلون بالدراسة المستقبلية على أنها اجتهاد علمي منظم يرمي إلى صوغ مجموعة من « التنبؤات المشروطة » تشمل المعالم الرئيسية لأوضاع مجتمع أو مجتمعات عبر فترة عقدين أو أكثر ، وتنطلق من بعض الافتراضات الخاصة حول الحاضر والماضي لاستكشاف أثر دخول عناصر مستقبلية على المجتمع أو المجتمعات . وقد سماها البعض نمطاً علمياً في التنبؤ يعتمد « الحساب » أو أكد الجميع على أنها تخضع لشروط تنأى بها عن أن تكون عملاً خيالياً طوباوياً . ولكن المتأمل في هذا التحديد للدراسة المستقبلية يلاحظ وجود حذرٍ من اعتبارها علماً تجريبياً اختبارياً مع حرصها على اعتماد المنطق الاختباري ؛ لأنها تتطلب في نهاية المطاف « رؤية » تتبلور، يكون للفطنة والحدس دور في بلورتها وتقوم على اعتماد « النظرة الشاملة » . وقد آثر ألفين توفلر أن يصفها مؤخراً بعد سنوات طويلة

من الاشتغال فيها بأنها « فن وليست شكلاً هندسياً » ، وقال بعد أن شرح طريقته فيها وهو يجيب عن أسئلة كثيرة في كتابه « خرائط المستقبل » : « ولتأت العلم لمساعدة الفن » .

لم يتحدث ابن خلدون عن علم المستقبل وإنما أشار إلى تشوف الأمور المستقبلة . وقد بحث في مقدمته في علوم تعاملت مع المستقبل بأنماط مختلفة ضمن الباب السادس الذي جعله في ستين فصلاً « في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه » ، فنظر في علم التصوف ومراتب التجليات وعلم تعبير الرؤيا وعلم السحر والطلسمات وعلم أسرار الحروف « السيميا » الزايرجة ، وفي إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها . كما ضمن الباب الأول الخاص بالعمران البشري مقدمةً سادسة في أصناف المدركين للغيب من البشر ، فتحدث في تفسير حقيقة النبوة والوحي والكهانة والرؤيا والإخبار بالمغيبات وانتهى من ذلك كله إلى قوله : « وأما الكائنات المستقبلة إذا لم تعلم أسباب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق فهو غيب لا يمكن معرفته .. ولا سبيل إلى معرفة ذلك من هذه الأعمال بل البشر محجوبون عنه ﴿ **والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾ . وواضح أن ابن خلدون حين أطلق مصطلح علم على السحر والزايرجة وأمثالهما كان ينطلق من تعريف العلم بأنه « كل ما عُلم فهو علم » كما أورد ابن حزم في رسالته « مراتب العلوم » . ولكنه اعتمد في الوقت نفسه تعريف « حد العلم » عند علمائنا بأنه « الاستيقان والتبيين » ، كما أورده النمري القرطبي في كتابه « بيان جامع أحكام العلم » ، ليميز بين ما هو واقع يمكن معرفته وما هو غيب لا يمكن معرفته .

أذكر أنني حين بدأت الاشتغال بالدراسة المستقبلية ، تجنّبت استخدام مصطلح علم المستقبل ، واستخدمت الدراسة المستقبلية . ولم ألبث أن استخدمت مصطلحات أربعة في إطارها هي الاستشراف والتشوف والرؤية وصولاً إلى الصنع ، وشرحت مدلول كل منها . وقد جرى مؤخراً استخدام المصطلح الأول « الاستشراف » للدلالة على الدراسة المستقبلية في بعض الأوساط العربية المشتغلة بها ، فرأيناه في كتاب صور المستقبل العربي لإسماعيل صبري عبد الله وآخرين وفي مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي الذي قام به مركز دراسات الوَحدة العربية . وأجد نفسي اليوم مطمئناً إلى مصطلح الدراسة المستقبلية وإلى مصطلحات الاستشراف والتشوف والرؤية والصنع ، وأتجنب في الوقت نفسه مصطلح علم المستقبل آخذاً بعين الاعتبار حد العلم عند علمائنا الذي هو « الاستيقان والتبين » ، وقد حسم زميلنا المهدي المنجرة في إجابته عن التساؤل بقوله :

« ليست الدراسات الاستقبالية بعلم ، وإن استعانت منهجياتها ببعض العلوم الدقيقة والاجتماعية » وذلك في بحثه الذي قدمه عنها لندوة قضايا المستقبل الإسلامي (الجزائر ٤ – ١٩٩٠/٥/٧م) . ويمكن القول بعد هذا الحديث : إن الدراسة المستقبلية وإن لم تكن علماً بمفهوم العلم التجريبي فإنها تحاول اعتماد مناهج علمية تنأى بها عن التنبؤ رجماً بالغيب بأنماطه المختلفة ، وبقدر ما تتوافر العلمية في هذه المناهج بقدر ما يتحقق مفهوم « الدراسة » الوارد في هذا المصطلح ؛ الأمر الذي يصل بنا إلى الحديث عن المنهج أو المناهج .

مناهج دراسة المستقبل :

يتحدث المشتغلون بالدراسة المستقبلية عن عدة مناهج جرى اتباعها في الدراسات المستقبلية التي ظهرت في عالمنا . وقد حرصت دراسة استشراف مستقبل الوطن العربي في القسم الأول منها على تصنيف هذه المناهج ، فهناك منهج إصدار نبوءات يقوم على انتقاء بعض المتغيرات التي يعتقد بوجود أهمية خاصة لها ، وتتبع مساراتها ، كالمتغير السكاني مثلاً أو متغير الموارد بفعل استنزافها وقد تركزت عملية نقده على أنه يعتبر المستقبل قدراً محتوماً تحدد سلفاً . وهناك منهج إجراء تنبؤات هي أساس بناء قاعدة صلبة من المقدمات تبنى عليها نتائج يجري استخلاصها منها ؛ ويعاب عليه أنه يغرق في أرقام قد تكون غير دقيقة ، وأنه ينتقد النظرة المجتمعية التي تلاحظ ما يقوم في المجتمع وشائج . وهناك منهج التخطيط للمستقبل الذي يضع نصب عينه هدفاً محدداً مرغوباً فيه يحدد اتجاه الدراسة ؛ ويرى ناقدوه أنه يجعل الدراسة تخطيطية أكثر من كونها مستقبلية . وهناك منهج الاستعانة بالدراسات « المستقبليات » التي تركز على ما تشهده التقنية من تقدم ، ولا تلتزم بمنهج محدد فتأتي مفتقدة الشمولية المطلوبة . وهناك أخيراً منهج التحليل المستقبلي الاستشرافي ، وهو منهج مركب « لا يسعى إلى تنبؤ أو تخطيط ، بل يقوم بإجراء مجموعة من التنبؤات المشروطة أو المشاهد التي تفترض الواقع تارة والمأمول فيه تارة أخرى .. دون أن تنتهي إلى قرار بتحقيق أي من هذه الصور فهذا أمر يدخل في حيز التخطيط . والقصد هو اطلاع القوى الفاعلة في المجتمع على متطلبات تحقيق إحدى الصور المأمول فيها » . وقد اختار المركز هذا المنهج الاستشرافي لدراسته التي صدرت بعنوان « مستقبل الأمة العربية التحديات .. والخيارات » . وجاءت هذه الدراسة معتمدة أربعة محاور وطرحت نتائجها في ثلاثة مشاهد مستقبلية بديلة تغطي فترة ربع قرن هي المدى الزمني للدراسة بين عامي ١٩٩٠ و٢٠١٥ .

وتحدثت مقدمتها عن خمس خصائص لهذا المنهج الاستشرافي هي الشمولية ، وتجنب

التحيز ، والجمع بين الأسلوبين الكمي وغير الكمي ، والترابط بين الإنسان ، واستخدام أسلوب المحاكاة .

يؤكد المشتغلون بالدراسة المستقبلية على ضرورة أن يكون المدى الزمني للدراسة محدداً في نطاق المستقبل القريب . فإذا تجاوز هذه الحدود يخشى أن يفقد القدرة على الاستدلال كما يقول زكي نجيب محمود . وهكذا « لا يجدينا كثيراً عندما نعمد إلى تكوين صور المستقبل أن نتوغل في مجاهل المستقبل البعيد .. وإنما المجدي أن نقتصر على المستقبل القريب المحدد ببضعة عقود من السنين » كما يقول قسطنطين زريق في كتابه « مطالب المستقبل العربي » . وقد حدد مؤلفو « صور المستقبل العربي » المدى الزمني لدراستهم المستقبلية بعقدين من السنن . وهذا شأن كثير من الدراسات المستقبلية التي ظهرت في أنحاء مختلفة من عالمنا منذ السبعينات وتراوح مداها الزمني بين عقدين وثلاثة وهناك دراسات مستقبلية اعتمدت العقد الواحد من السنين مدى زمنياً لها ملبية نزوعاً إنسانياً لاستشراف المستقبل في مطلع كل عقد جديد من السنين ندخله حسب التقويم . وأجد نفسي قد لبيت هذا النزوع في كتابي « رؤى مستقبلية عربية » بينما امتد استشرافي في كتاب « ماذا بعد » لثلاثة عقود .

لقد تحدث مؤلفو « صور المستقبل العربي » عن أربعة أساليب تتعلق بالمنهج الذي ساروا عليه : أسلوب حدسي مبني على الخبرة ، وآخر استكشافي يستطلع علاقات قامت في الماضي ، وثالث استهدافي يستوجب معياراً وتدخلاً لتغيير المسار ، ورابع نماذجي يهتم بمجمل التغيرات والتفاعلات . واستبعد هؤلاء من منهجهم التخطيط طويل المدى والتنبؤات . والحق أن مباشرة الدراسات المستقبلية تتطلب خبرة متراكمة تثمر حدساً يمكن القائمين بها من إحسان مقاربتها ، كما تتطلب قدرة على استخلاص عصارة الماضي في صعده المختلفة وتحديد مجرى الحركة التاريخية ، وهي تتطلب وعياً بأحلام الاجتماع الإنساني ، كما تتطلب فكراً يعتمد النظرة الشاملة ويتقن التركيب . والسؤال الذي يبرز عند هذا الحد هو : « من أين يكون البدء في الدراسة المستقبلية ؟ » .

يحدد قسطنطين زريق طريقتين لتكوين صورة المستقبل الأولى « هي البدء من الحاضر ومحاولة استكشاف اتجاهاته . وإسقاط هذه الاتجاهات على المستقبل لاستخلاص صورته » ، والأخرى « هي البدء بتحديد الأهداف والتطلعات ثم صياغتها إطاراً ضابطاً للتوجيهات المستقبلية فكراً وعملاً » ، وهو يُفضّل الأولى التي يقول عنها إنها : « هي الطريقة التي يتبعها اليوم غالب المهتمين ببحث المستقبل أو بعلم المستقبل . وهي ترمي إلى استجلاء ما

يبدو أنه سيكون على درجات مختلفة من الإمكان أو الترجيح ولا نقول التثبت ؛ لأن المستقبل هو بطبيعته ميدان الاحتمال » . أما الأخرى « فهي عرضة للتيهان الوهمي أو التفكير الرغبي أو النزوع الوعظي ما لم تبق شديدة الأواصر بالحاضر متفاعلة وإياه تفاعلاً مستمراً » ، وهذا ما يجعل الاستطلاعيين العلميين يعزفون عنها عادة .

وقد رأى زريق في النمط العلمي الريادي المعاصر من الاهتمام المستقبلي نزعة استطلاع فيها من ذلك النمط البدائي من الاهتمام المستقبلي ، ونزعة إيمان فيها من النمط العقيدي من الاهتمام المستقبلي ، ونزعة تخيل فيها من النمط التنبؤي التخيلي الطوباوي المثالي من الاهتمام المستقبلي ، ولكنه يتميز كما سبق أن ذكرنا بصفته العلمية وبتمسكه بالمنطق الاختباري وبحاجته إلى عمل الفريق الذي يوفر مجمع فكر تتعدد فيه اختصاصات العاملين ويكون ملتصقاً بالواقع . ويأتي هذا النمط في صورة احتمالات ، وعنصر التخيل أصيل فيه .

هذه البداية من الحاضر هي البداية التي نختارها للشروع في الدراسة المستقبلية ، ونصّب أعيننا تحليل الواقع القائم على مختلف صعده وبجميع أبعاده . فالدراسة المستقبلية تستند إلى أرضية هذا الواقع القائم الصلبة ، وهي تنأى بنفسها عن مجرد التنبؤ رجماً بالغيب . وقد أوضح توفلر هذا الأمر قائلاً في كتابه « خرائط المستقبل » : المستقبليون الجادون بصورة عامة لا يدعون أبداً بأنهم يقومون بمهنة التنبؤ . وهم يخصصون وقتهم لتشريح الحاضر والإيحاء بتوجيهات لمتخذي القرارات وتوضيح المخاطر ونتائج القرارات التي بدون ذلك تمر ولا يلحظها أحد . وهم مثل كل إنسان عاقل مدرك يعرفون ما الذي لا يعرفونه وما لا تمكن معرفته .. ومن النادر أن يتنبأوا . فنحن « حقيقة بعيدون جداً عن وسيط الوحي في دلفي » مشيراً من واقع ثقافته الغربية إلى معبد دلفي الشهير – في التاريخ الإغريقي – بعرافيه .

لعل من أهم ما ينبغي الحرص عليه عند البداية في الدراسة المستقبلية هو النظرة الشاملة للواقع القائم ؛ فالشمولية هي أولى خصائص الاستشراف ، وهي تقتضي منظوراً كونياً . وقد أوضح توفلر أنه كتب كتابه « صدمة المستقبل » ، و« الموجة الثالثة » ضمن منظور كوني يتجاوز الوطنية والمحلية والإقليمية ، « وكانت أبحاث التوثيق والأمثلة المنتقاة تسير كلها في هذا الاتجاه » . وهذا المنظور الكوني قديم في حضارتنا العربية الإسلامية وقد اعتمده علم التاريخ والمؤرخون فيها سواء حين كتبوا التاريخ العام أو حين بدأوا به لينتهوا إلى تاريخ زمن محدد أو مكان محدد . وأذكر أنني حرصت على هذا المنظور في كتابي « ماذا بعد ؟ » فبدأت حديث المستقبل برؤية للعالم المحيط .

آن لنا وقد استعرضنا بإيجاز مناهج اتبعت في الدراسة المستقبلية أن نتعرف على منهج ألفين توفلر كما شرحه بنفسه ، فهو يقول عن منهجه : « إعطاء قيمة كبيرة للتحليل المنهجي والكمي للتغيير الاجتماعي الاقتصادي والاستعانة بالحد الأقصى من الأدوات الكمية والنماذج المنهجية والناظمات الآلية مع اتخاذ موقف رَيْبِيّ حيال نتائجها ؛ فهي تحمل لمحات بنائية وتوضح روابط واتجاهات ، ولكنها لا تحمل الحقيقة بسبب انتفاخها بالأرقام .. ولابد من الملاحظة المباشرة دون وسيط . فالمستقبلية فن وليست شكلاً هندسياً .. وليأت العلم لمساعدة الفن ثم استخدام الفُطنة والحدس في بناء نماذج (بعد خمس سنوات من القراءة النهمة) عمل فكري داخلي معقد جداً حتى يصل إلى مرحلة الإنشاء المكتوب » . وهو يأخذ في الاعتبار ترابط الأحداث الاجتماعية مع بعضها ، وأن التاريخ لا تحكمه قوة واحدة بل تلاقي قوى واتجاهات منها تشتق التغيرات الكبرى ، وأن الحوادث تقع وتشهد عند وقوعها تموجاً داخلياً يتزامن مع تموج خارجي ، وأن كل ظاهرة وكل نظام يملك الأنظمة الفرعية الخاصة به ، وأن كل ظاهرة تنتمي إلى بيئة خارجية هي موضوع لتموجات داخلية بدورها ، وأن انفجار بنية جديدة بفعل تموج أو أكثر يقود إلى تشكيل بنية أكثر تعقيداً . وهذا ما يسميه بريفو جين « البنية المبذرة » . وإنّ لنا أن نقف في هذا الحديث أمام التحليل ، والأدوات ، والموقف الرَّيْبِيّ، والملاحظة المباشرة دون وسيط ، واستخدام الفطنة والحدس ، ومجموعة الحقائق التي يجب أخذها في الاعتبار ، لندرك كم تبدو الدراسة المستقبلية عملية تحليلية تركيبية .

لقد أوضح توفلر في نموذج ما أسماه « الموجة الثالثة » أن في كل حضارة ستة أفلاك تقنية واجتماعية ومعلوماتيّة وبيولوجية وسلطوية ونفسية تمثل عناصرها البنيوية وطرح نظرية الموجة بدل نظرية المراحل في رؤية التاريخ .. أي : فهم مجتمعات بأكملها ضمن حركيتها ؛ لأن الصراعات ذات الطابع العرقي والطابع الطبقي لا تكفي لتحليل مجتمع ما . كما أوضح أن لكل حضارة عقيدة عليا فوقية ، وأن هناك مبادىء ينبغي أخذها في الاعتبار ، فالصراع يحكم الكون وعنصر الصدفة موجود وللفرد دوره في التاريخ .

مقاربة المستقبل برؤية مؤمنة :

إن الحديث في الدراسة المستقبلية عن مبادىء ينبغي أخذها في الاعتبار فيها -: يدعونا إلى أن نطرح نحن المسلمين المؤمنين بمبادىء الإسلام تصورنا لهذه الدراسة المستقبلية ، ومقاربتنا لها برؤية مؤمنة ، وفي اعتبارنا أن البحث العلمي لابد من أن ينطلق من رؤية تحكمه فهناك كما يقول

محمود شاكر في كتابه « رسالة في الطريق إلى ثقافتنا » : « ما هو قبل المنهج سابق عليه » . وإذا كان النمط العلمي الريادي كما أسماه قسطنطين زريق في الاهتمام المستقبلي فيه نزعة إيمان لا يمكن أن يقوم بدونها ، فهذه النزعة توفر نظرة شاملة إلى الكون والحياة تنسحب على الماضي والحاضر والمستقبل ، وتختلف هذه النظرة من دين لآخر وبين فلسفة وأخرى في رؤيتها لجوهر الكيان الكوني والإنساني وما يتصل به من مادة وفكر وروح ، وفي تصورها لشكل التغير التاريخي وهل هو في خط مستمر أو في خط دائري ، وفي موقفها من الجبر والاختيار . ومتوقع أن يكون لهذه النظرة أثرها النظري على مقاربة الدراسة المستقبلية وفعلها العملي في صنع المستقبل بعد استشرافه وتشوفه ورؤيته . والفارق بَيِّنٌ بين الموقف الذي يقفه مثلاً هوج ستيوارت في كتابه تذكر المستقبل حين يستهل حديثه قائلاً : « إن الإنسان هو لعبة القدر ومحركه في الوقت ذاته ، وكذلك خلفيّة ألفين توفلر حين يشير إلى وسيط الوحي في معبد دلفي ، وبين موقف المسلم الذي يقول في صلاة الاستخارة داعياً : « اللهم أستخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم أن تبيّن لي عاقبة أمري » ، وخلفيّته التي تؤمن بأن الله وحده هو عالم الغيب .

تتميز مقاربة الدراسة المستقبلية برؤية مؤمنة مسلمة ببعدها الروحي وأساسها الإسلامي العقيدي ؛ فهذا الأساس يحث بدايةً على الاهتمام بدراسة المستقبل ، والالتفات إلى الزمن . وأذكر أنني حين توجهت لهذه الدراسة وقفت طويلاً متأملاً في سورة العصر التي تبدأ بالقسم الإلهي به لفتاً لأهميته ثم تتحدث عن الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر . وقد لفت نظري أن التربية القرآنية لابد أن تثمر اهتماماً بالدراسة التاريخية والدراسة المستقبلية ؛ فالقرآن الكريم يقص علينا من قصص الأولين ويدعو أولى الألباب للوقوف أمام عبرتها ، وقد جاء ختم سورة يوسف بالآية الكريمة : ﴿ **لقد كان في قصصهم عبرةٌ لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون** ﴾ . ونزول الوحي بسورة الروم في العهد المكي بمناسبة حرب نشبت بين الروم والفرس فيه تربية للجماعة المؤمنة على العناية بمجريات الأحداث في دائرتها الواسعة ضمن العالم المحيط بها ، وعلى استشراف المستقبل وتشوفه : ﴿ **الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الحكيم** ﴾ ، وإن لنا أن نتأمل في القبلية والبعدية ، وقد قال الله سبحانه في سورة فصلت :

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ ، وهو وعد برؤية مستقبلية . وتتردد في القرآن الكريم كلمات « الدهر » و« الغد » و« الحين » و« الوقت » و« قبل » و« بعد » وجميعها تدعو إلى الالتفات للزمن والاهتمام المستقبلي ؛ كما تتردد كلمات « البصر » و« البصيرة» و« رأى » و« الرؤيا » و« الحلم » وهي تدعو إلى النظر في ما هو قادم مقبل . وكثيرة هي الأحاديث الشريفة التي توحي بأهمية النظرة المستقبلية والرؤية المستقبلية ، ويكفي أن نستحضر كمثل عليها حديثه صلى الله عليه وسلم لأصحابه – بعد أن تعرضوا لأذى الكفار وسألوه ألا يدعو لهم ويستنصر – الذي ضمنه عبرة تاريخ الأولين من المؤمنين وختمه بقوله : « والله ليُتمن الله هذا الأمر حتى تسير الراعية من صنعاء إلى حضرموت لا تخشى إلا الله والذئب على غنمها ، ولكنكم تستعجلون » . وحديثه صلى الله عليه وسلم لأصحابه يوم الخندق وهو يضرب بالفأس الصخرة أثناء الحفر فيرى من خلال الشرارة ملك فارس وملك الروم وربوع اليمن .

الأساس العقيدي :

إن هذا الأساس العقيدي للرؤية المؤمنة يلفت النظر إلى السنن التي تحكم الكون والحياة والإنسان ومجرى الحركة التاريخية . وقد تحدث القرآن الكريم عن سنة الأولين ، وسنة من قد أرسلنا ، وسنة الله ، وسنن من قبلنا ؛ الأمر الذي يؤدي إلى توفير وعي عميق بها وإدراك نافذ لها من خلال التفكير فيها . ويرفض هذا الأساس العقيدي في الوقت نفسه التنبؤ رجماً بالغيب الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : « ليست بنبيء الله ولكن نبي الله » وفرق بين النبوة التي هي من الرفعة والارتفاع وسفارة بين الله وذوي العقول من عباده ، والنبيء من التنبؤ والاستنباء . وإن المتأمل في قضية سيدنا يوسف عليه السلام مع ملك مصر بعد أن أوّل رؤياه يجد فيها دراسة مستقبلية ﴿ وقال الملك ائتوني به أستخلصه لنفسي فلما كلّمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم ﴾ . والحفظ مطلوب فيها وكذلك العلم . وقد استطاع يوسف أن يوظف الرؤية المستقبلية في معالجة أوضاع البلاد التي تعرضت للرخاء والقحط .

لقد استقر بفعل هذا الأساس العقيدي في تراثنا الحضاري العربي الإسلامي تقدير خاص لأصحاب البصر والبصيرة ذوي النظر النافذ ، عبر عنه المقَّري التلمساني في مطلع قصيدته التي افتتح فيها كتابه « نفح الطيب في غصن أندلس الرطيب » أروع تعبير ، وأحسن فيه استخدام قصة زرقاء

اليمامة رمزاً لأولئك الذين يتميزون بالرؤية المستقبلية . وزرقاء اليمامة هي امرأة من جديس عاشت في الجاهلية وذكر الجاحظ أنها كانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام وضرب بها المثل « أبصر من زرقاء اليمامة » ، وقد أورد ابنُ عبدِ ربه قصتها في العقد الفريد . ويقول المقّري :

سبحان من قسم الحظوظ فلا عتاب ولا ملامة
أعمى وأعشى ثم ذو بصر وزرقاء اليمامة

إن هذا الأساس العقيدي للدراسة المستقبلية برؤية مؤمنة إسلامية يجعل الدين في بؤرة الشعور ، وهو يقضي بأن تكون الوَحدات الأساسية في التاريخ البشري هي الأديان . وقد توصل أرنولد توينبي إلى هذه الحقيقة وإلى أن الحضارات ليست سوى وسائل لظهور هذه الأديان بعد أن أصدر المجلدات الأولى من كتابه « دراسة في التاريخ » معتبراً فيها أن الحضارة هي الوَحدة الأساسية في التاريخ . وجاء ذلك التحول بعد الحرب العالمية الثانية ، ودعاه – كما يقول زريق – إلى أن : « يذهب من هذه الحقيقة إلى أن الحوار الأساسي الذي يجب أن يقوم في هذه المرحلة المصيرية من وجود الإنسانية ليس الحوار بين الدول ، أو حتى بين الحضارات ، بل بين الأديان الكبرى في عالم اليوم ، وسيتوقف على هذا الحوار مصير الإنسانية وَحدة وبقاءً وازدهاراً وانقساماً وزوالاً وتبدداً » .

يحدد هذا الأساس العقيدي أيضاً مفاهيمنا للمُصطلحات التي تدل على موضوعات تتناولها الدراسة المستقبلية :فمصطلح السياسة مثلاً له مفهومه المحدد المختلف عن مفهومه في الحضارة الغربية اليوم ؛فالسياسة كما يقول التهانوي في كشاف مصطلح العلوم « هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة ، ورسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأموال وهي نوعان سياسة عادلة .. وأخرى ظالمة الشريعة تحرمها » . وعلم السياسة يكتسب مفهوماً متشرباً هذا الأساس العقيدي . وقد بلور ابن خلدون مصطلح العمران وهو « مفهوم جذري يرتكز على فكرة الخلق الدينية » كما يقول عبد السلام شدادي : « ويدل على وجود الإنسان والنظام البشري بصفة عامة ، فالناس أساساً متساوون وأحرار ولهم على الأرض سيادة بوصفهم مخلوقات الله ، ولا يختلفون فيما بينهم إلا نتيجة لأحوال حياتهم التي تتوقف على ظروفهم الجغرافية والمناخية » . وقد ميَّز ابن خلدون في نطاق العمران بين العمران البدوي والعمران الحضري ، كما بلور مصطلح المُلك . وهكذا يعطي كل مصطلح مفهوماً متمثلاً هذا الأساس العقيدي .

لعل ما يوفره الأساس العقيدي للدراسة

المستقبلية برؤية مؤمنة هو التوجه الإيجابي فيها النابع من حسن الظن بالله سبحانه وتعالى والمعتمد على العمل الصالح . وقد سبق أن أشرنا إلى سورة الشرح والعسر الذي لا يغلب يسرين و« النصَب » و« الرغب » . ويرفض هذا التوجه الإيجابي في التعامل مع المستقبل التشاؤم اليائس ، و﴿ **إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون** ﴾ ، تماماً كما يرفض التفاؤل المتواكل والفرق شاسع بين التوكل بعد العمل والتواكل الذي يعطل عن العمل وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم « اعقلها وتوكل » . وما أروع الآيات القرآنية التي تغذي هذا التوجه الإيجابي وتراها في سورة آل عمران بمناسبة معركة أحد وفي سورة الأحزاب وفي يوم حنين ، كما نراها في سورة الصافات وغيرها من السور المكية وهي تتحدث عن النجاة من الكرب العظيم . والحق أن الحاجة إلى هذا التوجه الإيجابي تبلغ أشدها إبان الأزمات وهذا ما يدعو إلى الرؤية المستقبلية التي تحمل في طياتها الأمل وَفقاً للقول المأثور « اشتدي أزمة تنفرجي » . وقد شرح الأب إسطفان شربنتيه في كتابه دليل إلى قراءة الكتاب المقدس أهمية الرؤية وهو يتحدث عن كتب الرؤى قائلاً : « نواجه طوال حياتنا أحداثاً سارة وأخرى مؤلمة ، ونحاول أن نتغلب على ما هو مؤلم ونغيره ليصير ساراً ، وأن نعطي هذه الأحداث معنى . وإذا شعرنا بأننا ضللنا السبيل فإننا نغير أنفسنا . هذا ما كان الأنبياء يفعلونه وهم يدعون الناس إلى التغير والاهتداء . وقد يحدث أحياناً أن يستعصى الشر ، ويبدو أن لم يعد هناك مخرج والطريق مسدود ؛ فلا يبقى إلا ترقب أيام أفضل ، وإن كان هناك أحد في إمكانه أن يبشرنا بذلك وجدنا في الأمر نوراً ورجاءً يساعدنا على الصمود » .

إن الأساس العقيدي الإسلامي يوجه الدارس المستقبلي إلى وسائله في دراسته من خلال ما جاء في القرآن الكريم عن « الرؤية » . فإدراك المرئي ، كما قال الراغب الأصهباني في تفسير غريب القرآن يتم أولاً بالحاسة وما يجري مجراها ﴿ **لترون الجحيم** ﴾ ، وثانياً بالوهم والتخيل ﴿ **لو ترى إذ يتوفى الذين كفروا** ﴾ ، وثالثاً بالتفكير ﴿ **إني أرى ما لا ترون** ﴾ ، ورابعاً بالعقل ﴿ **ما كذب الفؤاد وما رأى** ﴾ . وفعل رأى إذا عدي مفعولين اقتضى معنى العلم ﴿ **ويرى الذين أوتوا العلم** ﴾ ، ﴿ **إن ترنِ أنا أقل منك مالاً وولداً** ﴾ فنحن هنا أمام إدراك بحاسة وتخيل وتفكر وعقل ، وجميعها تدخل في الدراسة المستقبلية .

بقي أن نقول بشأن الأساس العقيدي لمقاربة الدراسة المستقبلية برؤية مؤمنة مسلمة إنه لما كان القرآن الكريم قد نزل

بلسان عربي مبين ، فإن هذا الأساس يوجه الدارس المستقبلي أيضاً إلى الوقوف أمام دلالات اللفظ العربي واستجلاء معانيه الدقيقة والوقوف أمام الفرق القائم بين ما يبدو وكأنه مترادفات . وهذا كله يوصل إلى الدقة العلمية المطلوبة في الدراسة المستقبلية ؛ فمتى نستخدم « السنة » ، ومتى نستخدم « العام » ، وكذلك الأمر بالنسبة للزمن والوقت والدوام والبقاء ، وكيف نحيط بدلالة اللفظ إذا انتبهنا لما أسماه البعض جدلية الحرف العربي وقد ألّف فيها محمد عنبر كتاباً يحمل هذا الاسم نبّه فيه على أن « كل لفظ مكان في ذاته وزمان لما هو كائن فيه . فهو على هذا مكان من وجه وزمان من وجه آخر . ولكن الزمان هو الوجه الكائن دوماً وحين يظهر يصبح مكاناً». ومعنى الزمن مثلاً يبدو أكثر وضوحاً إذا تعرفنا على معنى المزن . والحق أن هذا التمكن من اللسان العربي ضروري لإتقان الدراسة المستقبلية ويحث عليه الأساس العقيدي .

إن الأساس العقيدي في الدراسة المستقبلية يوفر للدارس ما هو قبل المنهج سابق عليه ، ويكون الانطلاق من هذا الأساس للسير وَفق منهج مناسب يختاره خطوة خطوة . والمنهج الذي نختاره يتضمن مرحلتين ، يتركز النظر في أولاهما على الحاضر والماضي ، وفي الأخرى على المستقبل .

البداية في المرحلة الأولى مع الحاضر كما سبق أن ذكرنا ، ويكون نصب عين الدارس فيها الإحاطة بهذا الواقع من جميع جوانبه بنظرة شاملة وتحليله ؛ لتحديد العوامل الفاعلة فيه والعناصر المكونة له ، والنظر فيما هو ثابت منها وما هومتغيِّر . وطبيعي أن تكون الدراسات التي تتناول هذا الواقع مستقصية ما أمكن . وقد يتولىُ الفريق الدارس إعداد بعضها ، وله أن يستعين بالحد الأقصى من الأدوات والناظمات كما سبق أن نقلنا عن توفلر . وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة العناية ضمن هذه الخطوة بدراسة بغد المكان الذي يمثل عاملاً جغرافياً ثابتاً له تأثيره . ويمكن للفريق الدارس أن يصنف جوانب هذا الواقع في محاور . ويتداعى إلى خاطري هنا ما قام به عبد العزيز كامل من دراسة لبعدي الزمان والمكان في القرآن ، وبحوث الجغرافيا السياسية التي تفرغ لها جمال حمدان ، كما أذكر تجربتي في عملية التحليل هذه أثناء دراستي لدور مصر العربي في الثمانينات . كما ينبغي على الفريق الدارس أن ينتهي من تصنيفه إلى ترتيب العوامل الفاعلة في تكوين هذا الواقع والعناصر وَفقاً لقوة فعلها .

الخطوة التالية في هذه المرحلة الأُولى من الدراسة المستقبلية هي تتبع جذور هذا الواقع الحاضر في الماضي لمعرفة أصوله ، والنظر في التفاعلات التي جرت بين عوامله

الثابت منها والمتغير ، وصولاً إلى التعرف بعمق على كل منها وتحديد مجرى الحركة التاريخية للأحداث التي شكلته ، والوقوف أمام السنن التي تحكم هذه الحركة . وقد يطمح الدارس المستقبلي هنا إلى التعبير عن هذا كله بلغة رياضية ، ويستعين بالرموز والرسومات التوضيحية ، وأشير كمثل على ذلك إلى محاولتي في كتابي « ماذا بعد حرب رمضان » تحديد مجرى الصراع ومكان الحرب منه في ختام حديث الحاضر والماضي .

المنطلق التاريخي في دراسة المستقبل

نحن هنا في هذه الخطوة مع المنطلقات التاريخية لدراسة المستقبل . ودارس المستقبل يسأل نفسه « ما هو جدوى فهم الماضي ؟ »، وهو يجيب « من أجل صحة إدراك الحاضر وحسن الإعداد للمستقبل » على حد تعبير زريق وتتطلب هذه الخطوة في الدراسة المستقبلية إعداداً للدارس المستقبلي يمكنه من حسن التعامل مع التاريخ ويزوده بنظرة في فلسفة التاريخ . ولتاريخ الأفكار في هذه الخطوة أهمية خاصة ؛ فمهمته « إدراك دور المذاهب والأفكار التي تدفع الناس في اتجاه معين » كما تحدث عنه كرين برنتون وفرنكلين باومر . ويتركز هذا التاريخ على أفكار الكافة أو على العالم الباطني للفكر ، فهو ليس مقصوراً على أفكار القلة ، وهو يهتم بالأفكار التي تحظى بانتشار واسع على صعيد حياة الناس من خلال الجماعات والحركات البشرية الكبيرة . ورغم أنه يدور بالضرورة داخل الفكر العقلاني إلا أنه يتناول أفكاراً ترتفع إلى درجة الإيمان والمعتقد . وهو يعرفنا بالقيم التي جاءت من الماضي وبالتعليل التاريخي لكيفية تأثر الناس بهذه القيم ، ويسجل دوراً كبيراً للمثقفين أهل العلم الذين يقومون بنشر هذه الأفكار ويولبهم عناية خاصة . وقد عني أجدادنا بتاريخ الأفكار حين أرخوا للأوائل والمجددين متمثلين ما جاء في القرآن الكريم من قصص الأولين .

إن الغفلة عن أهمية المنطلقات التاريخية في الدراسة المستقبلية تهدد بالوقوع في خطر السطحية والعجز عن سبر الأغوار والنفاذ إلى العمق . ويقع في هذه الغفلة كثيرون من الذين عذبهم بريق الحديث عن المستقبل . وهؤلاء نراهم يقفزون إلى النظر المستقبلي ويعجبون من العناية بالمنطلقات التاريخية ظانين أن ذلك حديث مضى ومتضايقين أحياناً من إعطائها نصيباً وافياً من مجمل الدراسة المستقبلية ، والحق أن الوفاء بحق هذا الجزء أمر بالغ الضرورة وشرط للتوصل إلى الاستعداد المطلوب للولوج في عملية النظر المستقبلي . ويكفي لاستشعار حقيقة ذلك أن نُذَكِّر بأن هذه الخطوة وبخاصة ما يتعلق فيها بتاريخ الأفكار هي التي تمكن الدارس المستقبلي من التعرف

على الأهداف التي بلورها المجتمع الذي يدرسه والتعرف على هذه الأهداف ضروري في النظر المستقبلي عند أخذ عنصر الحلم والأمل في الاعتبار ورؤية تفاعله مع العوامل التي نراها في الواقع. ومازلت أذكر كيف أطلق دارس مستقبلي حكماً على مجتمع بأنه لا يعرف ماذا يريد، لأن هذا الدارس لم يلتفت إلى المنطلقات التاريخية، كما أذكر كيف أوحت دراسة إمارة الجهاد وإبان حروب الفرنجة بطريقة التعامل المثلى لاستشراف مستقبل الصراع العربي الصهيوني في إحدى الدراسات المستقبلية.

سيجد الدارس المستقبلي في مدرسة التاريخ التي ظهرت في حضارتنا العربية الإسلامية ما يساعدهُ كثيراً على التمكن من حسن التعامل مع المنطلقات التاريخية في الدراسة المستقبلية. فمعاني التاريخ فيها تجمع بين عملية التدوين التاريخي وعلم التاريخ وتاريخ الأعلام وسير الزمن والأحداث أي: التطور التاريخي؛ وهي

من ثَمّ لا تعرف الفجوة التي نراها في الغرب بين فلاسفة التاريخ والمؤرخين الممارسين، وقد تحدث عنها دونالد إستروفسكي من هارفارد في مجلة ديوجين (العدد ١٤/٨٧) قائلاً: «كلا الفريقين يشجع في زهو وافتخار الانعزال عن الآخر: فالفلاسفة يرون أن المؤرخين غير مؤهلين للتفلسف في دراسة التاريخ. والممارسون يرون أن فلسفة التاريخ ضرب من الهراء». وتحرص مدرسة التاريخ العربية الإسلامية على فهم التاريخ بالمعنى الشامل، فأفقها عالمي، والإسلام أمة واحدة، كما أوضح شاكر مصطفى في كتابه «التاريخ العربي والمؤرخون»؛ وهي من ثم تتميز بالشمول وتضع نصب عينها رسالة عالمية. وقد حفلت هذه المدرسة بالمجتهدين الذين يغني الدارسَ المستقبلي التعرفُ على محاولاتهم. ومنها محاولة إيجاد علاقة بين التاريخ والنجوم والفلك التي قام بها مشتغلون في ميدان التنجيم امتدوا إلى ميدان التاريخ، وتحدث عنها إخوان الصفا في رسائلهم. ومن المتوقع أن يتمثل الإغناء في هذه الحالة في التحصن إزاء محاولة نراها في الغرب اليوم تتحدث عن «باراسيكولوجي» كعلم يزعم الطموح إلى اكتشاف طاقات الإنسان المجهولة وخوارق الظواهر مثل تأثير الفكر على المادة والخروج من دائرة الزمان والمكان، وتضرب مثلاً بنوستراداموس، والحديث عن محاولات أخرى عدة نجده في ما كتبه ابن خلدون في مقدمته وسبق أن أشرنا إليه. ويكفي لنصور مدى غنى مدرسة التاريخ في حضارتنا أن نستذكر قول شاكر مصطفى: «إن التاريخ في اعتقادي علم عربي إسلامي أو يمكن اعتباره كذلك..» فقد تميزت الحضارة العربية الإسلامية بالنزعة التاريخية الواضحة التي تجلت في ظهور خمسة آلاف مؤرخ على الأقل، وما

يزيد على عشرة إلى اثنى عشر ألف كتاب تاريخ في أقل تقدير لديها ، وبعض هذه الكتب في خمسين وثمانين ومائة مجلد . وقد تحول التاريخ إلى علم منهجي على يد ابن خلدون » .

يتهيؤ دارس المستقبل بعد أن يقطع المرحلة الأولى إلى دخول المرحلة الأخرى ، والانتقال من حديث الحاضر والماضي إلى حديث المستقبل ، ويكون قد « عرف الأمور على وجهها » ؛ وهذه فائدة « فن التاريخ » عند السخاوي الذي قال في كتابه « الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ التاريخ » : « وبعد فلما كان الاشتغال بفن التاريخ من أجلّ القربات ، بل من العلوم الواجبات المتنوعة للأحكام الخمسة بين أولى الإصابات ... وأما فائدته فمعرفة الأمور على وجهها » . ويصبح هذا الدارس مستعداً لمباشرة عملية الاستشراف والتشوف والرؤية وفي اعتباره المعنى الذي أبرزه المقريزي في خطبة كتابه « العقود الفريدة » حين قال : « إن الله أقام الخلائق جيلاً بعد جيل ، واستعمرهم قبيلاً إثر قبيل ، ليبقى الأوَّل للثاني قصصه مواعظ وعبراً ، ويحيِ الآخر للمتقدم ذكراً وينثر خبراً ، كي يرعوى الفطن عن فعل ما يذم ويستقبح ، ويقتدي الأديب بما هو الأحسن من الأخلاق والأصلح » .

الاستشراف هو الخطوة الأولى في هذه المرحلة الأخرى ، وقد عدت في كتابي « وَحدة التنوع » إلى المعاجم لتحديد دلالتها في لساننا العربي ، وانتهيت إلى أن الاستشراف « يتضمن التطلع والنظر وحديث النفس والتوقع . وهو أول ما نبدأ به ، والتشوف هو « الاستجلاء من خلال التطلع والنظر الشامل وفيه معنى الارتفاع بغية الإحاطة بالنظر ، وقد رأينا كيف تحدث ابن خلدون عن تشوف الأمور المستقبلة في مقدمته في معرض حديثه عن الرؤيا ؛ فالتشوف إذن قرين الاستشراف ، وهو خطوة تالية له في الدراسة المستقبلية يصل الدارس من خلاله إلى الاستجلاء بعد أن يكون قد تطلع وأمعن النظر . والرؤية هى ذروة عملية الدراسة المستقبلية وهي « النظر بالعين والقلب » و« النظر بالعين والعقل » وإدراك المرئي بطرق عدة هي كما سبق أن ذكرنا الحاسة والتخيل والتفكر والعلم .

عنصرا الحلم وإرادة الفعل

سيكون على الدارس في هذه المرحلة من دراسته أن يبدأ أولاً بإدخال عنصر الحلم والأمل فيما أدركه من خلال النظر في الحاضر والماضي ، وهو يستشرف ويتشوف متطلعاً ناظراً محدثاً نفسه متوقعاً مستجلياً . وعنصر الحلم والأمل هذا يتضمن الأهداف التي بلورها المجتمع وتم التعرف عليها من خلال المنطلقات التاريخية في الدراسة المستقبلية . وقد اجتهدت في

اختيار لفظة الحلم للدلالة على هذا العنصر لأن اللفظ في اللسان العربي يجمع في دلالته بين الرؤيا في المنام وضبط النفس والطبع عن الهيجان والغضب ومسببات العقل كما في قوله تعالى : ﴿ **أم تأمرهم أحلامهم بهذا** ﴾ أي : عقولهم « وليس هو العقل ولكن من مسببات العقل » كما جاء في لسان العرب ، واستخدمت هذه اللفظة منذ كتابتي « ماذا بعد حرب رمضان »، واستشعرت مؤخراً جدوى قرنها بلفظة الأمل للدلالة على التطلع لتحقيق الحلم . وهكذا ينظر الدارس كيف تتفاعل العوامل التي حددها تحليل الواقع القائم وجرى التعرف على جذورها التاريخية ورسم خطوطها البيانية ضمن مجرى الحركة التاريخية ، مع عنصر الحلم والأمل وما يتضمنه من أهداف ، موظفاً طرق الرؤية الأربع الحاسة والتخيل والتفكر والعلم .

العنصر الآخر الذي سيكون على الدارس إدخاله في هذه المرحلة هو عنصر « الفعل » منطلقاً وإرادة وقدرة . والحق أن مما يتداعى إلى الخاطر عند ذكر كلمة المستقبل « عزم الإنسان على الفعل لتحقيق ما يريد ، تحثه أحلامه وآماله التي كوّنها ، وهو يعيش أيامه ، من خلال تجاربه مستمداً العون من خالقه عالم الغيب الحليم الخبير الفعال لما يريد » . ولابد للدارس من أن يقوم بقياس عنصر الفعل هذا مستفيداً من نظره في الحاضر والماضي . هذا النظر الذي يمكِّنه من تحديد الطور الذي يمر به الاجتماع الإنساني موضع الدراسة ، أهو طور انبعاث أم طور انحطاط أم طور سكون . ويمكِّنه أيضاً من رؤية حال الفكر والصلة وثيقة بين الفكر والفعل وقد تحدثت عنها في مقدمة كتابي الذي يحمل عنوان « فكر وفعل » . وأذكر أنني عنيت بدراسة هذين العنصرين « الحلم والأمل » و« الفعل » حين استشرفت مستقبل القضية الفلسطينية والصراع العربي الصهيوني في محاضرة ألقيتها في المجمع الثقافي بالإمارات العربية مطلع عام ١٩٨٦ فبدا لي أن أهلنا داخل وطننا المحتل على وشك الانتفاض ، وقد طرحت رؤية مستقبلية لانتفاضتهم . كما أذكر أنني دُعِيت بعد عامين أثر قيام الانتفاضة للحديث عنها هناك ومراجعة تلك الرؤية المستقبلية وما تحقق منها وما لم يتحقق .

الرؤية والتوقع المشروط

في أي شكل يطرح الدارس المستقبلي الرؤية التي يتوصل إليها ؟

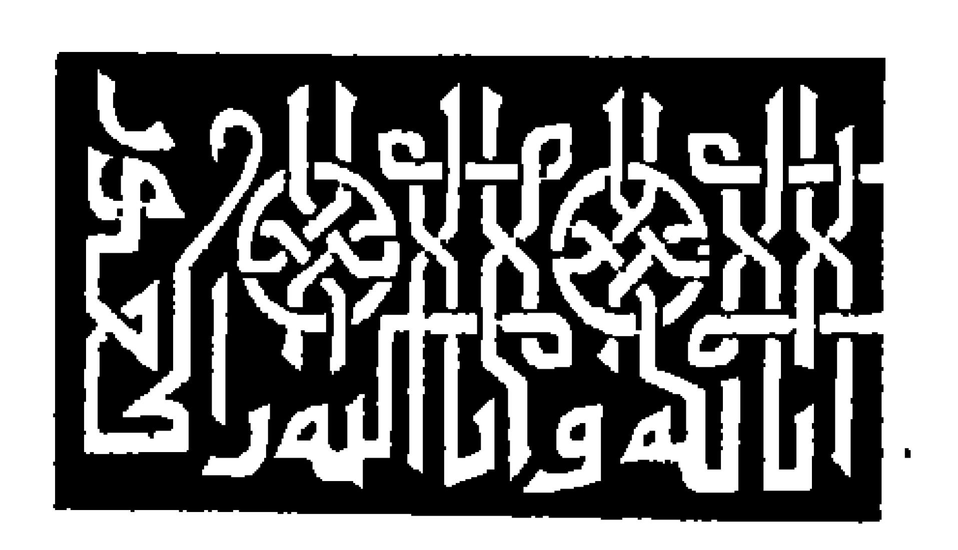
إن له أن يطرح هذه الرؤية في مجموعة توقعات مشروطة ضمن مشاهد تفترض الواقع تارة والمأمول تارة أخرى . وهذا ما فعلته دراسة استشراف المستقبل العربي وكان القصد منه « إطْلاع القوى الفاعلة في المجتمع على متطلبات تحقيق إحدى الصور المأمول فيها » . ولقد اخترت في كل ما

قمت به من دراسات مستقبلية أن أنتهي إلى طرح توقع مشروط هو في الوقت نفسه الذي أتبنى الدعوة إليه ؛ ذلك أن حديث المستقبل كما سبق أن ذكرنا « يوظف المعرفة للفعل والتأثير ، ويحاول تحديد ما ينبغي مع الأخذ في الاعتبار توقع ما سيكون . والغاية أن تتوافق من خلال الفكر والفعل صورة الأحلام والآمال مع صورة التوقعات . فهذا الحديث يتصف دعوى في أحد وجوهه: يوحي بما ينبغي أن نفعله ونكدح من أجله ؛ ومن هنا تأتي دقته . وكم يخطىء أولئك الذين لا يدخلون فيه أحلام الناس وآمالهم وأهدافهم التي يسعون إلى تحقيقها ، ويسقطون من حسابهم إرادة الفعل عند الإنسان والمجتمع الإنساني ، فيسقطون في مهاوي التشاؤم اليائس » . كما قلت في كتابي « وَحدة التنوع » . وهكذا جاء شكل الطرح « نتوقع إذا عملنا هذا أن يحدث هذا وهذا ،.. وإذا لم نعمله أن يحدث كذا ..، وإذا عملنا ذاك أنْ يحدث .. » والحق أن حديث المستقبل كأي حديث يجب أن يكون حديث خير يوظف لما فيه خير الإنسان ، حثاً أو تحذيراً ، ﴿ **فمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت** ﴾ ، ﴿ **لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس** ﴾ .

إن الدراسة المستقبلية ستنتهي إلى رؤية تعبِّر عن « البصيرة »، وهي « قوة القلب المدركة » في لساننا العربي . وهي كما سبق أن ذكرنا تحتاج إلى عمل الفريق لإنجاز جميع متطلباتها في مرحليتها . ولكنها في آخر الأمر تحتاج إلى أفراد من ذوي البصيرة يتميزون بالقدرة على النظر الشامل والتحليل والتركيب والتوقع والاستجلاء ، ليقوم الواحد منهم بصياغة الرؤية المستقبلية من خلال بلورة كل ما توصلت إليه دراسات الفريق . وقد رمز المَقَّرِيّ لهؤلاء بـ« زرقاء اليمامة » كما رأينا ، وأسماهم الشاعر كونستانتين كَفافي « اليوناني السكندري » : « حكماء الأمور الدانية » حين قال : « البشر يعرفون الحاضر/ المستقبل يعلمه الله ذو الكمال المالك الوحيد لجميع الأنوار/ من أمور المستقبل يدرك الحكماء تلك التي تدنو/ يهيج سمعهم أحياناً أثناء التأملات المِلية/ يأتيهم الصخب السِّري للأحداث التي تدنو/ وينصتون إليه في ورع/ بينما في الخارج ، في الشارع/ لا يسمع الناس شيئاً » وصنَّف ابن خلدون في مقدمته النفوس البشرية بحسب تعاملها مع ما أسماه « الإدراك الروحاني » إلى ثلاثة أصناف الأول عاجز ، والثاني متوجه بالحركة الفكرية نحو العقل الروحاني ، والثالث مفطور عليه .

نستطيع من خلال ما سبق أن نستخلص الضوابط التي يحددها لنا الأساس العقيدي الإسلامي في الدراسة المستقبلية : فنحن نؤمن بالغيب ، وأن الله سبحانه هو

﴿ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ... ﴾ ، وأنه خلق الإنسان صاحب روية وفكر مدركاً ما حوله ومدركاً الزمن . ومتوقع من ثَمّ أن لا نتحدث عن علم الغيب وإنما عن رؤية المستقبل ، وأن لا نعمد إلى التنبؤ وإنما نعمد إلى النظر والرؤية وننتهي إلى التوقع والعزم على العمل الصالح . وهذا يدعونا إلى أن نستخدم مصطلحات تتفق مع إيماننا وتتميز بالتحديد الدقيق للمفهوم . وإن لنا أن ندعو بدعاء الاستخارة « اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك » . وأن نتوجه من عملية الدراسة المستقبلية إلى صنع المستقبل وكلنا ثقة بقدرتنا بعون الله على تحقيق أهدافنا ؛ وقد قال أجدادنا « إن لله عباداً إذا أرادوا أراد » ، وصدق الله العظيم القائل **﴿ يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه ﴾** ، الذي وعد الذين آمنوا **﴿ليستخلفنَّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدِّلَنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ﴾** .



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بالاشتراك مع الأزهر الشريف

مركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات التجارية والإسلامية

يقدمان إلى القارئ الكريم



هو خلاصة ندوة بحث فيها عدد من الموضوعات الحيوية في مجالات الاقتصاد الإسلامي كالتدريس والبحوث من وجوب تطوير العلوم الاقتصادية ، ومجال البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية ، ومجال التنمية الاقتصادية داخل أنحاء العالم الإسلامي

يطلب من مكاتب المعهد بجميع أنحاء العالم



نحو وجهة إسلامية لعلم النفس(*)

أ.د. فؤاد أبو حطب

مشكلة البحث

لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا : إن علما من العلوم الإنسانية أو السلوكية أو الاجتماعية لم يلق فى تاريخه ما لقيه علم النفس من غارات الهجوم الضارية . وكانت أشد هذه الحملات قسوة وعنفا فى السنوات الأخيرة تلك التى صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين . وعلى عكس الحال فى المجالات الأخرى كالاقتصاد والاجتماع والفلسفة والتربية : لم يجد هذا العلم إلا قلة من رجاله ، هم الذين تصدوا لأعباء الدفاع ، وأقل القليل هم أولئك الذين توجهوا لمهام أكثر إيجابية فى مجال الإبداع . وقد واجه الفريقان مشقة المسألة ، ووعورة الطريق على نحو كان يمكن أن يؤدى بهم جميعاً إلى ضيق العيش ، لولا فسحة الأمل .

وبالطبع اختلفت – كيفياً – المشكلات التى واجهها كل فريق . ونبدأ بمشكلات الذين اختاروا جبهة الرد أو المقاومة ، وأخطرها أنهم لم يكد يستمع إليهم أحد . وكانت أسباب ذلك كثيرة يرجع بعضها إلى فيلق الهجوم ويعود بعضها الآخر إلى كتيبة الدفاع .

وأقوى أسباب نجاح فريق الكتاب الإسلاميين المهاجمين ما يمكن أن نسميه

(*) بحث مقدم إلى « ندوة علم النفس » التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية (القاهرة : ١٩٨٩ م) ، وسيتم نشره على ثلاث حلقات بإذن الله تعالى .

« **خصوصية الظرف والوقت** » ؛ فالعالم العربى والإسلامى يمر فى أحواله الراهنة وزمنه الحالى بما اصطلح على تسميته « **الصحوة الإسلامية** » ، وفى مثل هذا الظرف المؤيِّد ، والوقت المدعِّم — : تصبح كل إشارة إلى « الإسلام » لها جاذبية خاصة ووقع مميز . ولعلى لا أستبق بعض ما سوف يأتى به هذا البحث — ونحن لا نزال فى مطلعه — : إذا قلت : إن قليلاً مما كتب ونشر وأذيع فى السنوات الأخيرة حول « علم النفس الإسلامى » أو « أسلمة علم النفس » فيه كثير من الحق الذى أريد به وجه الحق فعلاً ، وإن كثيراً من هذا الذى قرأه الناس أو سمعوه لا يتجاوز حدود استغلال « الظرف الخاص » واستثمار « الوقت المميَّز » .

أما السبب الثانى لنجاح الهجوم الإسلامى على علم النفس فيرجع إلى المكانة الرفيعة لبعض المشاركين فيه ، ولعلى أكتفى فى هذا الصدد بمثال واحد يغنى عن الكثير ؛ فالأستاذ محمد قطب — بمكانته ككاتب إسلامى متميز وبصلة الرحم التى تربطه بالداعية والمفكر الإسلامى الكبير الشهيد سيد قطب — هو أول من قاد هذا الهجوم . وقد انتقلت معظم أفكاره إلى كثيرين غيره ، أشار بعضهم إلى مصدرها الأصلى ، وتبناها آخرون على أنها أفكارهم الخاصة . وفى جميع الحالات كانت حجية « الشخصية » ملزمة للكثيرين .

والسبب الثالث — فى رأينا — لنجاح الحملة الإسلامية على علم النفس هو كفاءة بعض المهاجمين فى استغلال وسائل العصر ؛ ولعل أشهر الأمثلة فى هذا الصدد الكاتب والأديب الذائع الصيت الطبيب مصطفى محمود ، فاستخدام الإعلام الحديث — وخاصة الصحف السيارة والمجلات والكتب الخفيفة والتليفزيون والإذاعة — فى شن الحملة على علم النفس امتد بأثره إلى قطاعات عريضة من عامة المسلمين لا تصل إليها عادة وسائل الثقافة التى استخدمها المدافعون (الكتب الجادة ، وبحوث المؤتمرات العلمية وغيرها) . ولعل هذه النتيجة تمثل أحد أوجه الصراع بين الإعلام والثقافة فى عصرنا ، وهو صراع يتخذ فى بعض وجوهه التناقض فى المحتوى بين الخفة والعمق ، وفى الشكل بين الإقناع الوجدانى والاقتناع العقلى .

أما أسباب فشل المدافعين فترجع فى كثير إلى أسباب نجاح فريق الهجوم بالطبع ، مضافاً إليها مجموعة أخرى من العوامل تخص الذين استجابوا لهذا النقد أنفسهم . وعلى رأس هذه العوامل أن معظم الأصوات الجادة التى سعت للدفاع عن علم النفس أحبطت أو توقفت ، بينما سادت على السطح بضعة اتجاهات لا تنتمى إلى « الدفاع » بقدر انتسابها إلى « الحيل الدفاعية » ، إذا استخدمنا لغة سيكولوجية قد ينفر منها نقاد علم النفس .

ولكى نوضح ما حدث نقول : إن النقد العنيف الذى وجهه الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس أحدث لدى بعض السيكولوجيين المسلمين والعرب حالة من التنافر المعرفى Congnitive Dissonance الذى يعود الفضل فى اكتشافه إلى ليون فستنجر L. Festinger عام ١٩٥٧ . وهى الحالة التى تنشأ من تعامل المرء مع النقائض (سيد عثمان ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) . وكان أول من توصل إلى هذا التشخيص – فى حدود علمنا – مالك بدرى (١٩٨٧) .

ومنشأ ذلك أن الحالة التى عليها علماء النفس فى العالمين العربى والإسلامى ظلت – ولسنوات طويلة – تمتد إلى النشأة الأولى الحديثة لعلم النفس منذ أكثر من قرن ، هى ما يمكن أن نسميه حالة التوافق adaptation أو التكييف adjustment أو الاتزان والاستقرار Stability أو التوازن equilibrium أو الهيموستازية homeostasis أو التآلف consonance (وكلها من المفردات اللغوية لعلم النفس الحديث) . فعلم النفس الذى ينتسبون إليه هو من السمات البارزة للقرن العشرين كما كانت العلوم البيولوجية سمة القرن التاسع عشر والعلوم الفيزيائية والكيميائية سمة القرون التى تلت عصر النهضة الأوربية (يوسف مراد ، ١٩٤٧) . كما أن العلم الذى سيحقق للإنسان القدرة على الضبط الذاتى ، وسيسهم فى تحقيق الضبط الاجتماعى ليتوازنا مع قدرته على ضبط القوى المادية (جيلفورد ، ١٩٥٠) . وهو العلم الذى أصبح (داخل أسرة العلوم الطبيعية » (مصطفى سويف ، ١٩٦٧) . وهو العلم الذى تزداد صورته لدى جمهرة الناس بهاء وزهاء ، بالرغم من قصور الإمكانات والموارد (مصطفى سويف ، ١٩٧٠) .

وحين تعرضت هذه الصورة المشرقة لعلم النفس للنقد ، وخاصة من جانب الكتاب الإسلاميين – : حدث لدى علماء النفس المسلمين التنافر المعرفى ، الذى أشرنا إليه ، وما يصاحبه من قلق وصراع داخلى . وكانت معظم الاستجابات التى صدرت عنهم لحل هذا التنافر المعرفى من نوع « الحيل النفسية » أو « ميكانيزمات الدفاع » . ويعود الفضل على وجه الخصوص إلى هيشينوما (Hishinuma, 1987) فى اكتشاف أوجه التشابه بين الحيل الدفاعية وطرق حل التنافر المعرفى ، وهى جميعاً – كما يعلم السيكولوجيون قبل غيرهم – قد تكون طرقاً خائبة فى حل الصراعات ومنها الصراعات المعرفية ، وهى طرق أقرب إلى المساومات السلبية منها إلى الحلول الإيجابية ، وبالتالى كان أثرها على علم النفس أكثر خطراً من نقد النقاد أنفسهم .

و لم يبق أمامنا من سبيل لتجاوز المحنة إلا بالجهد الإيجابى الإبداعى من علماء النفس المسلمين . وقد أشرنا فى البداية إلى أن هذا الجهد تكتنفه أيضاً المشكلات والعوائق التى قد يكون دونها خراط القتاد ، ولعل أخطر هذه المشكلات ما يسود الميدان فى وقتنا الحاضر ما يمكن وصفه بتقسيم العمل العلمى ؛ ففريق ينتمى بحكم التخصص إلى ميدان العلوم الإسلامية ، وينتمى الفريق الآخر إلى ميدان علم النفس ؛ ولهذا ظلت الجهود تتسم بأنها تطوعية اختيارية تحكمها المصادفات ، بينما المهمة أرفع وأجل من أن تقتصر على جهد فرد أو بضعة أفراد . ولابد أن تتوافر عليها العصبة أولو القوة التى يلم أفرادها بالموضوعين إلماماً عميقاً وواسعاً . فالمتخصص فى علم النفس الذى يتناول هذا الموضوع لا يجب أن يقتصر على ذخيرته من المعرفة فى علم النفس وإنما عليه أن يلم إلماماً دقيقاً بخصائص الإسلام عقيدة وشريعة دون الاقتصار على جانب دون الآخر . وهذا ما يجب أن يقال أيضاً على رجال الدين الذين يتناولون المسائل النفسية من وجهة نظر الإسلام . أى الأمر يجب أن يتجاوز ما يسميه علم الاجتماع الحديث « توزيع العمل فى الدراسة العلمية » (عمر حليق ، ١٩٥١) .

والجهد الإيجابى الأساسى المطلوب – فى رأينا – لتخطى الأزمة ، والذى يجب أن تكرس له الجهود فى المرحلة الراهنة هو محاولة بناء « وجهة » إسلامية Islamic Psrsdigm لعلم النفس تحدد « موجِّهات » العمل فى الميدان ، وتضع استراتيجيات ما سبق أن أسميناه « التوجيه » الإسلامى لعلم النفس (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) . وهذا الجهد الإيجابى ، إذا نجح علماء النفس المسلمون فى إنجازه –: لن يعود بآثاره عليهم أنفسهم فحسب فيحل مشكلات تناقضاتهم المعرفية ؛ وإنما سوف تمتد هذه الآثار – فى رأينا – إلى علم النفس الحديث كما يعيشه عالم اليوم فيقدم حلولاً لمشكلات مزمنة فيه عجزت عنها حتى الآن فلسفة العلم .

والبحث الراهن هو جهد المُقِلّ فى هذا الموضوع الهام . وفى سعينا نحو هذه الوجهة نتناول أولاً الموضوعات الآتية :

(١) تحليل ومناقشة حجج النقاد الإسلاميين لعلم النفس .
(٢) ردود الفعل « الدفاعية » التى صدرت عن بعض علماء النفس المسلمين .
(٣) بعض الاستجابات الإيجابية لعلماء النفس المسلمين .

ثم نخصص الجزء الأكبر من الدراسة لعرض معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس وفى سبيل تحقيق ذلك نعرض ما يلى :

(١) مفهوم الوجهة Paradigm فى العلم .
(٢) بعض وجهات علم النفس الحديث .

(٣) معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس .

والله وحده هو الموفق والمستعان والهادى إلى سواء السبيل .

حجج النقاد الإسلاميين لعلم النفس : تحليل ومناقشة

فى بحث سابق (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) عرضنا لحجج نقاد علم النفس من وجهة نظر إسلامية . وكان أكثر النقاد شهرة حينئذ - ولايزال - الكاتب الطبيب مصطفى محمود ، إلا أنه بعد انقضاء أكثر من عشر سنوات على عرضنا السابق وجدنا من المناسب أن نعيد تناول الموضوع بعد أن اقتحم الميدان نقاد جدد ، وأضيفت إلى الانتقادات حجج جديدة ، ونعرض فيما يلى تحليلاً ومناقشة لهذه الحجج .

(١) الشك فى علمية علم النفس :

لعل أول الحجج وأولاها بالتحليل والمناقشة تلك التى تطعن طعناً مباشراً فى « علمية » علم النفس ، وتشكك فى إمكان قيامه كعلم . فعلم النفس عند النقاد ليس علماً بالمعنى المتعارف عليه للعلم . بل لا تنطبق عليه شروط العلم الواجبة ، وأهمها - عندهم - اليقين والموضوعية . وكان أول من أثار هذه الحجة مصطفى محمود (١٩٧٦) ، ثم أعاد طرحها حديثاً (١٩٨٨) ، وفى الحالتين كان التناول - على طريقته - على المستوى الإعلامى العام ، والصحف اليومية ، والكتب الخفيفة . أما أول من طرح هذه القضية على المستوى الأكاديمى فكان إسماعيل الفاروقى (Al-Faruqui, 1977) حين دمغ العلوم الاجتماعية بصفة عامة - ومنها علم النفس - بأنها جميعاً علوم زائغة . ويشبه ذلك الموقف الفلسفى لتوفيق الطويل (١٩٨٣) الذى أنكر أيضاً على علم النفس علميته بسبب نقض موضوعيته . ولعل هذا ما دفع محمد رشاد خليل (١٩٨٧) إلى القول بأن إنكار قيام العلوم الإنسانية جاء أولاً من الفكر الغربى ذاته مستنداً فى ذلك إلى آراء فيلسوف العلم الفرنسى موى (١٩٦١) ، على الرغم من أنه كانت لديه حجة أقوى عند فيلسوف الوضعية الأشهر أوجيست كونت الذى رأى منذ قرنين من الزمان أن علم النفس ما هو إلا مجموعة من المعارف يمكن أن تتوزع على نحو أفضل بين علوم أكثر موضوعية هى البيولوجيا (علم الأحياء) والسوسيولوجيا (علم الاجتماع) .

والواقع أن رفض علم النفس لأنه - كما يقال - لا تنطبق عليه شروط العلم الواجبة كاليقين والموضوعية حجة متخلفة . وحسبنا أن نشير إلى أن مفاهيم اليقين والموضوعية - فى الأبستمولوجيا المعاصرة - تتعرض لتطور كبير إلى حد يدفعنا إلى القول بأنه لا يوجد فى فرع من فروع العلم التجريبي - ومنه العلوم

الفيزيائية - يؤدى إلى المعرفة اليقينية ، ولا توجد ملاحظة بشرية معصومة من الخطأ infallible . وكل ما تطمح إليه العلوم التجريبية فى الوقت الحاضر أن يكون ما يقرر الملاحظ حدوثه أكثر احتمالاً فى الحدوث بنسبة عالية من « اليقين » ، كما أن ما يلاحظه يكون أكثر احتمالاً فى الاتفاق عليه مع غيره من الملاحظين بنسبة كافية من « الموضوعية » . وكل ذلك يعتمد على ما يمكننا أن نستنتجه من دقته وثباته وغير ذلك من الحقائق المتعلقة بعملية الملاحظة .

والرفض بحجة اللاموضوعية واللايقين فى علم النفس ذاته له تاريخ قديم ، بل وكانت صورته أكثر عنفاً من نقد النقاد . وأشهر أمثلته التطرف السلوكى فى أطواره المتعددة . وقد ناقشنا هذا الاتجاه فى موضع آخر ، وبينا آثاره فى علم النفس الحديث ، ومعظمها آثار سلبية وصل بعضها إلى مستوى « المحنة » وليس أقلها اهتمام هذا العلم - فى إطاره السلوكى - بالصور الدنيا والبسيطة من السلوك ، وإهمال النشاط العقلى المعرفى الراقى للإنسان (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٣) .

وبالطبع فإن هذه الحجة عند نقاد علم النفس من الكتاب الإسلاميين لا يقصد بها الدعوة إلى مزيد من التطرف « الموضوعى » ومزيد من التشدد « اليقينى » كما فعل السلوكيون وأشياعهم ، وإنما تتضمن نوعاً من الحكم « بالإعدام » على هذا العلم ، مادامت تعوزه الموضوعية ، ومادام لا يستطيع تحقيقها . وقد أشرنا إلى تهافت هذه الحجة فى ضوء طبيعة الملاحظة فى العلم عامة ، ونشير إلى تهافتها أيضاً فى ضوء التناقض الذاتى الذى وقع فيه بعض الكتاب فى دعوتهم إلى « إلغاء » علم النفس بسبب لاموضوعيته ولايقينه ، وإلى « بناء » علم نفس إسلامى فى وقت واحد ، فهل يعنى ذلك أن دعوة البناء عندهم تتضمن أن يقوم « علم النفس الإسلامى »على الأسس الموضوعية للعلوم الطبيعية مادام علم النفس الذى ينقدونه لا تتوافر فيه هذه الأسس ؟!

إن الإجابة على هذا السؤال ليست بالإيجاب قطعاً . وكل ما نستخلصه من كتابات النقاد الذين استخدموا هذه الحجة بإسراف شديد أنهم يرفضون « المنحى الإمبريقى » empirical الذى غلب على علم النفس الحديث منذ نشأته ، وهو موقف يوافقهم عليه معظم الكتاب المحدثين فى علم النفس ، وفى نظرية المعرفة ، ومنهم أقطاب إمبريقيون قدامى لهم باع طويل من أمثال كارناب وبردجمان . ويكفينا أن نشير إلى اهتمام فلسفة العلم المعاصر بالعوامل « الشخصية » و« الذاتية » فى المعرفة كالحساسية والتمييز والاستبصار والحكم الشخصى والحدسى ، بالإضافة إلى ما أسماه بولانى (Polanyi, 1958)بالمعرفة الضمنية

tacit والاندماج indwelling ، وما دعا إليه بردجمان — مؤسس الإجرائية — فى سنواته الأخيرة من ضرورة العودة إلى الاهتمام بالاستبطان وملاحظة شاهد العيان .

أضف إلى ذلك أن « تيار العلم الطبيعى » الذى يعتبره نقاد علم النفس محكاً « لعلمية » هذا العلم أو « لاعلميته » إنما يعتمد على « تيار » ذلك العلم الطبيعى كما كان فى القرن التاسع عشر ، وهو يختلف عن مفهوم « العلم الطبيعى » نفسه كما يقدمه علماء العصر الحاضر . فعلم القرن التاسع عشر — رغم اعتماده بالطبع على الملاحظة — إلا أنه استبعد الملاحِظ استبعاداً كاملاً ؛ ولكن علماء الفيزياء المحدثين من أصحاب نظرية الكم والنظرية النسبية أكدوا أن الملاحِظ لا يمكن تجاهله . ومن ذلك مثلاً أن مقياس الزمن الذى يلعب دوراً هاماً فى كل العلوم الطبيعية إنما هو « نوع من الزمن الخاص بالملاحِظ » . وفى ذلك يذكر أستاذ الفيزياء الشهير بوندى Bondi أنه فى حالة السرعة العالية فإن الذى يعنينا هو الأزمنة الخاصة التى لا تقع تحت حصر والتى تتحدد فى زمن عام مستقل » (عن Burt, 1964) .

عجيب إذن موقف النقاد الإسلاميين لعلم النفس من قضية الموضوعية واليقين فى هذا العلم ؛ إنهم يرفضونه بسبب نقص « موضوعيته » ، وزيادة « ذاتيته » على عكس خصائص العلوم الطبيعية — كما يتصورونها ، فى الوقت الذى نجد الفروع المتقدمة من علم الفيزياء تتحول تدريجياً إلى « الذاتية » .

(٢) مادية علم النفس :

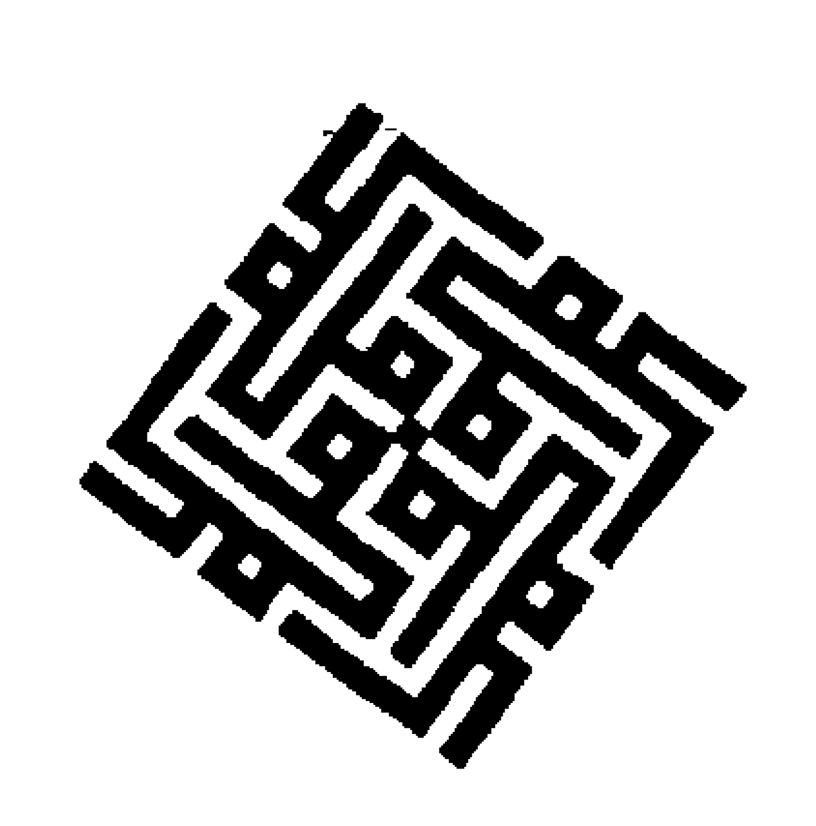
الحجة الثانية التى يطرحها النقاد الإسلاميون لعلم النفس هى غلبة الاتجاه المادى عليه بحيث جعله يتصور « النفس الإنسانية » تصوراً مادياً ؛ فالإنسان عند سيجموند فرويد هو مجموعة « غرائز » تتطلب الإشباع المادى المباشر (مصطفى محمود ، ١٩٧٦ ، ١٩٨٨) ، وهو عند السلوكيين « آلة ميكانيكية معقدة لا تحركه دوافع موجَّهة نحو غاية ؛ بل مثيرات فيزيقية تصدر عنها استجابات عضلية وغدية مختلفة » (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧) .

وحتى تتضح لنا الأمور ولا تختلط أمامنا الأوراق علينا أن نعود بالمسألة إلى أصولها فى ثنائية المثالية idealism والواقعية realism ، والتى يردها معظم مؤرخى الفلسفة إلى أفلاطون « المثالى » ، وأرسطو « الواقعى » ، ولو أن المسألة فى رأينا لها جذورها فى الفكر الإنسانى منذ نشأته فى الحضارات « القبل — يونانية » (وهذا موضوع لا يتسع البحث الحالى لتناوله وتفصيله) . وقد نشأت عن هذه الثنائية

الأساسية معظمُ الثنائيات الأخرى فى تفكير الإنسان : الروح والمادة ، العقل والجسم ، العلم والدين ، الفطرة والخبرة وغيرها مما سنعرض له بالتفصيل فى هذا البحث فيما بعد .

وفى محاولة حل مشكلة العلاقة بين طرفى الثنائية (أو الثنائيات) قدمت حلول كثيرة يمكن تصنيفها إلى فئتين أساسيتين : الأحادية **monism** والثنائية **dualism** وفى كل منهما فئات فرعية كثيرة كان لها جميعاً أثرها وصداها فى العلم عامة ، وفى علم النفس خاصة . ولنتناول المسألة فى إطار يخصنا وهو إطار العلاقة بين العقل والجسم .

يلخص ماريو بنجى (**Bunge, 1980**) الحلول المختلفة التى قدمها فلاسفة الغرب ومفكروه لهذه المشكلة فى عشرة حلول يوضحها الجدول رقم (١) وهى حلول مصنفة إلى القسمين الأساسيين : الأحادية السيكوفيزيائية ، والثنائية السيكوفيزيائية وفى كل منهما خمسة حلول مختلفة . ويشمل الجدول أشهر الممثلين لكل اتجاه فى العصر الحديث .



جدول رقم (١) الحلول المختلفة التى قدمت لمشكلة العلاقة بين العقل والجسم
(عن Bunge, 1980)

الأحادية السيكوفيزيائية	الثنائية السيكوفيزيائية
(١) كل شيء هو العقل (المثالية ، الظاهراتية أو الفينومينولوجيا): بركلى ، فخته، هيجل ، ماخ ، وليم جيمس ، وايتهد ، كارل روجرز ، ماسلو .	(١) العقل والجسم مستقلان . لا يوجد لهذا الاتجاه أنصار فى العصر الحديث سوى فتجنشتين .
(٢) كل من العقل والجسم (المادة) ليسا إلا مظاهر مختلفة لشيء واحد (الأحادية المحايدة ، وجهة النظر المزدوجة) : أسبينوزا ، وليم جيمس أيضاً ، برتراند رسل ، كارناب شليك ، فيجل .	(٢) العقل والجسم متوازيان (التشاكلية السيكوفيزيائية) : ليبنتز ، لوتز ، جاكسون ، بعض أصحاب نظرية الجشطالت فى علم النفس .
(٣) لا يوجد شيء اسمه العقل ولا يوجد سوى الجسم أو المادة (مادية « الحذف أو الاستبعاد » السلوكية فى علم النفس) : واطسون ، سكنر ، ترنج ، رونزى ، كوين .	(٣) الجسم (المادة) يؤثر فى العقل أو يسببه أو حتى يفرزه (الظاهرياتية المضافة) : فوجت ، برود ، آير ، بتشتى ، هكسلى .
(٤) العقل مادة أى جسم (المادية الاختزالية أو الفيزيائية) : توماس هوبز ، لاشلى ، سمارت ، أرمسترونج ، فيرابند ، واطسون والسلوكيون أيضاً .	(٤) العقل يؤثر فى الجسم (المادة) ويسببه أو يتحكم فيه أو يحييه (مذهب حيوية المادة) : سيجموند فرويد ، سيرى ، كارل بوبر ، تولمين .
(٥) العقل هو مجموعة من الوظائف أو الأنشطة المنبثقة من المخ وهو مادة (المادية الانبثاقية) : ديدرو ، تشارلز داروين ، شنيرلا ، دونالدهب ، بندرا .	(٥) العقل والجسم (المادة) متفاعلان (التفاعلية) ديكارت ، وليم مكبد وجل ، أيكلس ، كارل بوبر أيضاً ، مارجوليس .

وهكذا يتضح لنا أن مادية واطسون مؤسس السلوكية فى علم النفس تختلف عن « مادية » فرويد مؤسس التحليل النفسى ، وهما اللذان صنفا عند النقاد الذين استخدموا حجة « مادية علم النفس » على أنهما فى فئة واحدة . بل حقيقة الأمر أنه إذا كان واطسون مادياً مسرفاً (مادية الحذف والاختزال معاً) فإن فرويد ينتمى إلى الاتجاه الثنائى أو الاثنينى مع جعل الأولوية النسبية للعقل (أى ما ليس مادياً) . أضف إلى ذلك أنه لا تقتصر الاتجاهات فى علم النفس الحديث فى النظر إلى هذه المسألة على هذين الاتجاهين وحدهما . فجميع الاتجاهات المتضمنة فى الجدول رقم (١) لها ممثلوها فى هذا الميدان ابتداء من المادية المسرفة عند واطسون وحتى المثالية المسرفة عند وليم جيمس من قَبْل والفينومينولوجيين من بَعْد .

وعلى هذا فإن تلخيص الموقف النظرى الراهن لعلم النفس على النحو الذى عرضه النقاد فى مطلع هذه الفقرة يبسط الأمور على نحو يخل بالحقيقة من ناحية ، ويظلم هذا العلم من ناحية أخرى .

ومن الطريف أن بعض هؤلاء النقاد (مصطفى محمود ، ١٩٧٦ ، ١٩٨٨ ، وحسن الشرقاوى ، ١٩٨٨) يقبلون فى نفس الوقت العلم « الطبيعى » بصورته كما يأتي بها الغرب ؛ فهذا العلم عندهم « محايد » والحقائق العلمية فيه « واحدة » (مصطفى محمود ، ١٩٧٦) ، وهو علم من النوع التكنولوجى المسخر ليس حكرا على أحد دون غيره . بل هو علم يشترك فيه « الإنسان المؤمن وغير المؤمن » (حسن الشرقاوى ، ١٩٨٨) . ولا ندرى كيف غاب عنهم – وهم ينتقدون بضعة اتجاهات فى علم النفس الحديث غلب عليها الطابع « المادى » – أن « المادية » فلسفة حياة . وإذا كانت قد تركت بصماتها صريحة – بحيث استطاع هؤلاء النقاد إدراكها – فى بعض اتجاهات علم النفس – وربما غيره من العلوم الإنسانية والاجتماعية – فإن « جراثيمها » مضمرة خفية فى العلوم « الطبيعية » التى يقبلونها ويتحمسون لها . ولا ندرى كيف لا يدرك هؤلاء النقاد وغيرهم ما أحدثته منابع العلم الطبيعى ومراجعه الأصلية « المحايدة » – كما يقولون – من صراع بين « العلم » و« الدين » لدى المسلمين من المثقفين والعامة . وقد أشار إلى هذه المسألة أحد علماء الجيولوجيا المسلمين المعاصرين (زغلول النجار ، ١٩٧٦) حين حلل مصادر التحدى الحضارى الذى يتعرض له المسلمون اليوم ، وخص منها « ما يحمله تيار العلم – الوافد إلينا من الغرب ، ومن الشرق – من خلفية إلحادية واضحة فى طياته ، جعلت من الكفر بكل ما هو غير مادى سمة هذا العصر » .

وهذه « المادة العلمية » التي ترى أن الحقيقة كلها تكمن في المادة تمثل ما يسميه مؤرخ الحضارة الشهير توماس بري Thomas Berry (فى أغروس وستانسيو ، ١٩٨٩ : ١٥) « النظرة القديمة للعلم » ، والتى تأسست على يد نيوتن فى القرن السابع عشر ، وتأصلت على يد هولباخ فى أواخر القرن الثامن عشر وأحرزت تقدماً هائلاً فى القرن التاسع عشر ، ومفهوم النظرة عنده أشبه بمفهوم الوجهة أو المنظور Paradigm عند توماس كون (Kuhn, 1970) . إلا أن العلم منذ مطلع القرن العشرين تعرض لتغيرات جوهرية مثلت على حد تعبير برى « نظرة جديدة للعلم » أو « وجهة جديدة » له على حد تعبير كون . وكان أقطاب التغير عديدين ابتداء من أينشتين ، وهايز ينبرج ، ورذر فورد فى الفيزياء ، ثم بنفيلد فى مجال فسيولوجيا المخ ، وحتى ماسلو فى ميدان علم النفس . وقد تغيرت نتيجة لذلك الأسس الفلسفية للعلم ، وبدأ التمييز فى العلوم الطبيعية ذاتها بين الوجود الواعى والوجود المادى . وأصبح اختزال أولهما فى ثانيهما محض عبث ميتافيزيقى . وأدلة بنفيلد النيرولوجية على وجه الخصوص أكدت ذلك . فالمخ هو « مقر الإحساس والذاكرة والعواطف والقدرة على الحركة ، ولكنه فيما يبدو ليس مقر العقل أو الإرادة » ، ومعنى ذلك « أن العقل البشرى والإرادة البشرية ليس لهما أعضاء جسدية » (أغروس ، ستانسيو ، ١٩٨٩ : ٣٩) ، وأن العقل لا المخ هو الذى يراقب ويوجه فى وقت واحد . والعقل هو المسئول عن « الوحدة التى نحس بها فى جميع أفعالنا وأفكارنا وأحاسيسنا وعواطفنا » (المرجع السابق : ٤٢) .

ويرى بنفيلد أن تشبيه المخ بالكمبيوتر هو تشبيه صحيح ، ومادام الأمر كذلك فإن هذا الكومبيوتر البيولوجى لابد من أن تبرمجه قوة قادرة على الفهم المستقبل ، وهو بالطبع هنا العقل . ويسخر من « المادية » سخرية لاذعة هنا حين يقول : إن توقع العثور على العقل فى أحد أجزاء المخ أو فى المخ كله أشبه بتوقع كون المبرمج جزءاً من الكومبيوتر (المرجع السابق : ٤٢) ، وأى توقع بأن يقوم المخ أو بعض أجزائه – مهما تعقدت – بما يقوم به العقل أمر مستحيل تماماً . وبنفس الدرجة من الاستحالة توقع انبثاق العقل من المادة . وعلى ذلك فإن العقل جوهر متميز ومختلف عن الجسم .

ويخلص عالم النيرولوجيا الشهير وفيلسوف العلم الأشهر والحائز على جائزة نوبل فى الطب السير جون إكليس J. Eccles من هذه النتائج إلى أن العقل والإرادة (والروح بالطبع) حقيقتان غير ماديتين ، وبالتالى فهما لا تخضعان بالموت

للتحلل الذى يطرأ على الجسم والمخ كليهما . وهكذا تحقق نبوءة كريس مريسون منذ بضعة عقود بأن « العلم يدعو للإيمان » .

ونموذجا السلوكية والتحليل النفسى – موضع نقد النقاد – ينتميان إلى « الوجهة القديمة للعلم » ، وبالطبع كان لابد « للوجهة الجديدة » أن تنعكس بآثارها على علم النفس فى عصرنا الحالى . ولنأخذ شهادة اثنين من غير أهل الاختصاص حتى يكون موقفنا أكثر حياداً . لقد تناول (أغروس ، ستانسيو ، ١٩٨٩) أثر النظرة الجديدة على علم الفيزياء (نظرية النسبية وميكانيكا الكم) فى التركيز على محورية العقل ، وعلى فسيولوجيا المخ التى أثبتت استقلال العقل واستحالة اختزاله إلى مادة ، ثم ينتقلان إلى علم النفس فيقولان :

« وفى علم النفس المعاصر حركة تتجه إلى النتيجة ذاتها ، وهى أولية العقل . ففى أعقاب الحرب العالمية الثانية شعر كثيرون من علماء النفس أن إخضاع العقل للغريزة فى طريقة التحليل النفسى ، وإلغاء العقل فى السلوكية ، قد أفضيا إلى تجريد الإنسان من إنسانيته فى علم النفس ، معتبرين أن هذا موقف لا يطاق فى فروع من فروع المعرفة مكرس لخدمة الجنس البشرى . وأخيراً التحمت فى الخمسينات من هذا القرن قوة ثالثة فى علم النفس إلى جانب القوتين الأخريين : التحليل النفسى والسلوكية » (ص ٨٥ – ٨٦) .

وهذه « القوة الثالثة » هى التى أطلق عليها فيما بعد (فى مطلع السبعينات) اسم « علم النفس الإنسانى » Humanistic Psychology ، وفيه تحتل « القيم » محور الاهتمام ، فإذا أضفنا إلى ذلك ما شهده العقدان الأخيران من تطور فى مجال « علم النفس المعرفى Cognitive Psychology – : نجدنا بالفعل بإزاء ثورة حقيقية فى علم النفس الحديث ، يمكن استثمارها على نحو أفضل فى أى محاولة لبناء وجهة إسلامية لعلم النفس . وهذا ما فعله فراجر (Frager, 1987) بالنسبة لعلم النفس الإنسانى على وجه الخصوص .

(٣) بناء علم النفس على أساس الطبيعة الحيوانية للإنسان :

يوجه النقاد الإسلاميون إلى علم النفس نقداً آخر ، خلاصته أنه يبنى الطبيعة البشرية على أساس حيوانى مسترشداً فى ذلك بنظرية التطور . فإذا أضيف إلى ذلك أن نظرية التطور – كما يرونها – تنكر الخالق والخلق ، وتقول بالطبيعة المتطورة ، التى تحكمها قوانين تنازع البقاء ، و البقاء للأصلح – : أصبحت وجهة نظر علم النفس لا تعترف – عندهم – بالروح الإنسانى الذى تميز به الإنسان عن بقية الحيوانات (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧) .

وقبل أن نناقش هذه المسألة نذكر أن النموذجة الحيوانية Animal modeling فى تاريخ علم النفس اتخذت وجهتين أساسيتين : أحدهما سعت إلى التعميم الامتدادى (الاستكمال) من الحيوان إلى الإنسان ، والأخرى اتخذت الاتجاه العكس أى التعميم الامتدادى من الإنسان إلى الحيوان .

والتعميم الامتدادى (أو الاستكمال) extrapolation يقصد به مد ظاهرة معينة (أو وظيفة معينة) بحيث تتجاوز الحدود المعلومة لها . والمفهوم فى أصله مفهوم رياضى ، ويتضمن فى جوهره أن الوظيفة (أو الدالة) الممتدة - كما تظهر فى صورة منحنى رياضى - يجب أن تكون ممهدة Smooth ، ومتصلة continious ؛ ولهذا إذا حدث أى خلل أو انفصال أو انقطاع فيها يؤدى ذلك إلى دحض التعميم أو الاستكمال وإثبات بطلانه .

ونبدأ الآن فى مناقشة النوع الأول من التعميم ، أى الاستكمال من الحيوان إلى الإنسان ، وتفسير السلوك الإنسانى فى ضوء البحث على السلوك الحيوانى ، وهذا الاتجاه ينتمى فى جوهره إلى التقليد التطورى الكلاسيكى . وكانت السلوكية فى جميع مراحلها أكثر دعاته حماساً وتطرفا ؛ فاهتمت على وجه الخصوص بالتعلم البسيط ، وظهر عندها التمييز المشهور بين الاشتراط الكلاسيكى والاشتراط الإجرائى ، وتجاهلت العمليات العقلية العليا ، وتبنت منطقا - كان أقوى ممثليه كلارك هل - يرى أن هذه العمليات العليا يمكن اشتقاقها من المسلمات التى تحكم مبادىء السلوك الأساسية ، ومن خلال تطبيق مبادىء الاشتراط التى يجب أن تستخلص أولا من نتائج البحوث على الحيوان أو على أبسط استجابات الإنسان . وفى رأى أصحاب هذا الاتجاه أن أى علم فعال للسلوك يجب أن يكون قادراً على اكتشاف الظواهر السلوكية الأولية حتى يمكن تحليل الأداء المعقد فى ضوئها ، ثم إثبات مدى ملاءمة التحليل باستخدام التركيب المناسب .

وقد ظلت السلوكية الجديدة - عند كل من كلارك هل وسكنر - تنتظر لأكثر من عشرين عاماً (١٩٣٠ - ١٩٥٠) الوصول إلى الاشتقاقات الثانوية من المبادىء الأولية للسلوك البسيط لتطبيقها على « العمليات العليا » ، إلا أن ذلك لم يحدث لأسباب منهجية وأبستمولوجية تناولناها فى موضع سابق (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٢) . بل فشلت بعض المحاولات - عند سكنر خاصة - لتفسير السلوك اللغوى عند الإنسان فى ضوء قواعد التسلسل والتشكيل ، وكان هذا الفشل بداية لظهور علم اللغة الحديث عند

تشومسكى ثم علم النفس اللغوى فيما بعد (آمال صادق ، ١٩٨٩) . وهكذا كان موقف السلوكيين أشبه بشخصيات مسرحية صمويل بكيت الشهيرة التى ظلت تنتظر جودو الذى لا يجىء أبدا .

وظاهرة السلوك اللغوى خاصة أثبتت الفجوة والانفصال فى دالة (أو منحنى) الاستكمال من سلوك الحيوان إلى سلوك الإنسانى . وقد دفع ذلك وغيره بعلماء النفس المعاصرين إلى تجاوز السلوكية ، واعتبار سلوك الإنسان « فئة مستقلة » . وبهذا أسقط علم النفس الحديث افتراض « حيوانية » الإنسان .

ويصدق نفس القول على الاتجاه العكسى فى الاستكمال : أى من الإنسان إلى الحيوان . ونحن أن نذكر أن الأساس النظرى للاتجاهين واحد ، وهو افتراض مبدأ المتصل البيولوجى biological continum بين الأنواع ، وهو مبدأ يتضمن بالطبع احتمال التعميم فى اتجاهى المتصل . وخلاصة هذا الاتجاه استخدام مفاهيم الخبرة الإنسانية — وخاصة العمليات المعرفية — فى وصف سلوك الحيوانات الأخرى ، وهذا — فى رأى هونج Honig — أيسر فى وضع الصيغ النظرية (فى Hulse, et. al 1978) . وإذا كان الاستكمال من النوع الأول يتحرك صاعداً فى المتصل البيولوجى « من الأدنى إلى الأعلى » — : فإن هذا « « الاتجاه المعرفى » للسلوك الحيوانى يفتح الطرق للتحرك من أعلى إلى أدنى ، وفى كلتا الحالتين يستخدم المنهج التمثيلى analogical[1] .

وفى ضوء هذه الاستراتيجية أجريت دراسات عديدة نشأ عنها مجال خاص سمى « السلوك المعرفى المقارن » تناول ذاكرة الحيوان ، وخريطته المعرفية ، وتعلمه النمط التسلسلى من السلوك ، وذكاء الحيوان ، وسلوكه اللغوى (هولس وآخرون ، ١٩٨٣) . إلا أن هذا الاتجاه مرة أخرى لم يقدم أدلة على اتصال الإنسان بالحيوان . وكان مقتله مرة أخرى أيضاً فى دراسة السلوك اللغوى . فقد أجريت سلسلة من البحوث على تدريب القردة والشيمبانزى والغوريلا على ما يشبه اللغة البشرية ، حظيت باهتمام بالغ من وسائل الإعلام وعرضناها بالتفصيل فى موضع آخر (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) ، إلا أن النتائج أكدت مرة أخرى تفرد الإنسان واستقلاله بالسلوك اللغوى عن أى نوع حيوانى آخر ، وهكذا سقط أيضاً افتراض « إنسانية » الحيوان .

وقد صاحب ذلك كله تغير جوهرى فى صميم « علم التطور » ، والخطأ الجوهرى الذى لايزال شائعاً توهم أن هذا العلم لايزال حتى وقتنا الحاضر تسوده نفس النظريات التى صاحبت نشأته ، والتى

اقترحها العالم الفرنسى لا مارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩) ، والعالم البريطانى تشارلز داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) فى القرنين الماضيين . لقد أصبح هذا العلم فى الوقت الحاضر يجمع أدلته من عدة فروع بيولوجية متطورة هى على وجه الخصوص : علم التشريح المقارن ، وعلم الأجنة ، وعلم التصنيف الحيوانى ، وعلم الحفريات ، وعلم التوزيع الجغرافى للحيوانات ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم الوراثة . كما أصبحت تسوده الآن نظرية ذات مواصفات مختلفة عن النظريات الكلاسيكية السابقة هى النظرية التركيبية الجديدة والتى نمت حثيثا طوال السنوات الخمسين الماضية ولاتزال تنمو حتى الآن ، ولا يتسع المقام لتناولها ويمكن الرجوع إلى أحد المصادر المبسطة المتخصصة (علم الدين كمال ، ١٩٧٣) . ويكفى أن نذكر مجموعة من الحقائق الهامة التى يتفق عليها علماء البيولوجيا وعلماء النفس فى هذا الصدد ، وهى :

(أ) أن بحوث التطور أثبتت وجود ما يسمى الآن الخصائص المميزة للنوع species - specific ، وهذا يعنى أن الاختلاف بين الأنواع اختلاف كيفى ، أى اختلاف فى النوع ، وليس فى الدرجة كما كان شائعاً من قبل (هولس وزملاؤه ، ١٩٨٣) .

(ب) أن علماء التطور لا يقولون بانحدار الإنسان من أصل حيوانى (وخاصة القرد كما يشيع بين عامة الناس) . فإذا كانت لكل نوع حيوانى خصائصه المميزة له كيفيا ، فلابد أن يكون للإنسان بالضرورة ما يميزه كيفيا عن المستوى الحيوانى مهما بلغ رقيه .

(جـ) أن عدم الاتصال بين الإنسان والحيوان فى مظاهر بيولوجية كثيرة يؤكد مرة أخرى استقلال الإنسان وتميزه ؛ فالتعميم الامتدادى فى هذه الحالة لا تتوافر فيه قواعد الاستكمال الصحيح ، كما سبق أن أوضحنا (Blackman, 1983) .

(د) أن بحوث علم النفس الحيوانى لا تعنى بالضرورة أى معنى تطورى ، ففى بعض الأحيان يكون ذلك لدراسة سلوك الحيوان فى ذاته . كما أن اللجوء إلى دراسة الحيوان قد يكون لأسباب « قيمية » تتصل باستحالة البحث على الإنسان فى بعض الأحوال . بالإضافة إلى أن بعض الحيوانات تصلح لأنواع معينة من البحوث . ناهيك عن الظروف العملية الميسرة التى تهيؤها دراسة الحيوان (راجع ديفيد وف ، ١٩٨٣ : ٢٧ - ٢٩) .

(هـ) أن قبول حقيقة التطور فى العلوم البيولوجية لا يعنى بأى حال من الأحوال أى تشكك فى الإيمان ؛ فكثيرون من علماء هذا العلم يؤمنون بأن جميع العمليات التطورية لم تحدث جزافا بل بإرادة الخالق

سبحانه وتعالى (علم الدين كمال ، ١٩٧٣) .

(و) أن دراسة السلوك الحيوانى قد تفيدنا فى فهم السلوك الإنسانى فى بعض أحواله وخاصة حين ينحط إلى هذا المستوى ، فتغلب عليه الغريزة ، ويفقد العقل قدرته على التحكم فيه ، ويظهر ذلك خاصة فى بعض حالات المرض أو الانحراف .

وهكذا تبدو لنا أن حجة اتهام علم النفس الحديث بأنه يحط من شأن الإنسان ، ويخلع عليه طابعاً « حيوانياً » قد تجاوزها هذا العلم منذ أكثر من ثلاثين عاماً ، وكان النقد داخلياً أكثر منه خارجياً ، وقد ساعد ذلك علمنا على مسايرة تيار العصر فى فلسفة العلم على النحو الذى بيناه فى الفقرة السابقة (حول مادية علم النفس) .

(٤) الربط بين علم النفس والتحليل النفسى (وخاصة عند فرويد) :

لا يكاد يرى النقاد الإسلاميون – باستثناءات قليلة – من علم النفس وعلمائه إلا العالم النمسوى الشهير سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ – ١٩٣٩) ، حتى إننا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إنه أكثر الشخصيات – وربما بعدَ ، أن لم يكن قبل ، كل من كارل ماركس وتشارلز داروين – استهدفا للنقد ، وهو على وجه اليقين أكثر الشخصيات السيكولوجية تعرضاً له . وقد أدى ذلك إلى تبسيط المسألة ، وأشاع بين الناس لونا من التطابق ، والخلط بين علم النفس Psychology والتحليل النفسى Psychoanalysis ، وبين المهنيين الممارسين لكل من هذين المجالين ، وأضيف إلى ذلك خلط جديد ، صنعه أيضاً النقد المتسرع ، بين علم النفس والطب العقلى Psychiatry . وقبل أن ندخل إلى جوهر الموضوع لابد من الإشارة هنا بإيجاز إلى ما نذكره لطلابنا المبتدئين فى علم النفس تمييزاً لهم بين المجالات الثلاثة .

فالأخصائى النفسى Psycholgist – وهو المتخصص فى علم النفس – يمارس مهاماً مختلفة فى مجال الحياة العملية ، ومنها مهمة الأخصائى الكلينيكى ، وعندئذ قد يعمل مع طبيب الأمراض العقلية Psychiatrist والمحلل النفسى Psychoanalysit فى أحد مراكز الصحة النفسية ، أو إحدى عيادات (أو مستشقيات) العلاج النفسى ؛ وقد يكون فى ذلك مصدر الخلط والغموض إلا أن الاختلافات الجوهرية بين الفئات الثلاثة ترجع إلى نوع الإعداد الذى يتلقاه كل منهم ، ونوع العمل الذى يمارسه فى مهنة العلاج النفسى : فالأخصائى النفسى يتخرج عادة فى أحد أقسام علم النفس (فى كلية الآداب أو التربية أو العلوم) ؛ ليعمل أساساً فى مجال البحوث وتقديم الخدمات

النفسية فى مجالات الحياة اليومية للإنسان (التوجيه والانتقاء المهنى والتعليمى مثلاً) ، فإذا كان عليه أن يعمل فى المجال الكلينيكى يصبح عليه أن يتلقى تدريباً منظماً (بمواصفات معينة) على أساليب التشخيص والعلاج النفسى ؛ وفى ممارسة التشخيص والعلاج لا يلجأ مطلقاً إلى الإجراءات الطبية الفنية ، فهو ينتمى إلى فئة « المعالجين النفسيين من غير الأطباء » ، وفى جميع الحالات عليه أن يحصل من الجهات المسئولة (عادة وزارات الصحة) ترخيصاً بممارسة هذا اللون من العلاج النفسى .

أما طبيب الأمراض العقلية (أو الأمراض النفسية كما أشاعها الأطباء أنفسهم تخفيفاً لوقع المصطلح الأصلى) فهو طبيب يتخرج فى كلية الطب ويخضع لبرنامج الإعداد الخاص بالأطباء ، وهو بالطبع مدرب على استخدام الإجراءات الطبية المختلفة مثل العقاقير والجراحة وغيرها .

أما المحلل النفسى فيتم إعداده أيضاً فى كلية الطب(٢) وعادة ما ينتسب إلى فئة الطب العقلى وليس إلى علم النفس ، إلا أن الفرق الجوهرى بين المحلل النفسى وطبيب الأمراض العقلية المعتاد أن التحليل النفسى يتطلب من صاحبه التعمق فى نظريات فرويد للشخصية ، وطرق العلاج المستندة إليها ، وذلك فى معهد متخصص فى هذا اللون من التدريب حيث يخضع هو نفسه (أى المعالج) لهذا التحليل النفسى . وعلى الرغم من أنه من الوجهة النظرية يمكن لأى سيكولوجى أن يصبح محللاً نفسياً (مادام التحليل النفسى لا يستخدم الفنيات الطبية الخاصة) ، إلا أن معظم معاهد التدريب على التحليل النفسى لا تقبل سوى الأطباء ؛ ولهذا يعتبر التحليل النفسى فى الوقت الحاضر فرعاً من الطب العقلى .

وكان يمكن لعلم النفس أن يتجنب الكثير من المشكلات لو ظل التحليل النفسى فى حدوده الأصلية ، أى ممارسة طبية مهنية خالصة إلا أنه سرعان ما دخل التيار السيكولوجى الأساسى ، وظهر له قليل من الأشياع بين علماء النفس أنفسهم ، وداخل أقسامهم التخصصية التى تقع بالطبع خارج نطاق كليات الطب . وكان يمكن لمعرفة هذه الحقائق التى تؤكد أن أصحاب التحليل النفسى من السيكولوجيين ليسوا إلا شريحة قليلة العدد ، محدودة الأثر فى علم النفس — : أن تجنب النقاد الإسلاميين شن تلك المعارك الضارية على علم النفس ، وكأن فرويد وتياره هما وحدهما هذا العلم .

بعد ذلك ننتقل إلى الصورة التى يقدمها النقاد الإسلاميون لفرويد وللتحليل النفسي فنجدها صورة مختصرة نمطية قد يمثلها هذا الوصف الذى يكرره مصطفى محمود فى



معظم كتاباته ، لعل آخرها مقال عام ١٩٨٨ (مصطفى محمود ، ١٩٨٨) والتي نعرضها - بلغته هو - قدر الإمكان :

(أ) النفس في تصور فرويد غرائز تطلب الإشباع في طرف ، ثم بيئة مادية هي مجال لهذه النفس ومحل لفعلها وانفعالها في طرف آخر ، ثم لا شيء وراء ذلك : لا روح ، ولا إله ، ولا غيب ، ولا شيء من وراء هذه الدنيا المادية الكثيفة الغليظة : الغرائز ، واللاشعور ، والطاقة الجنسية هي الإله الحاكم ، والكل في خدمته .

(ب) السنوات الخمس الأولى في حياة الطفل هي التي تحدد سلوكه ونفسيته إلى ما تبقى من سنوات عمره .

(جـ) ما نفعله ، وما نفكر فيه ، وما نحلم به يتم في جبرية وحتمية تبعا لما ينفثه فينا اللاشعور والعقل الباطن .

(د) الإنسان مدفوع دائماً بقوى لا معقولة وملقى به نحو أفعال قهرية لا تبصر فيها ولا روية ، وهو مغلوب على أمره لا حيلة له ولا مخرج ، وكل ما يملكه العقل هو أن يحاول تبرير هذه الرغبات البهيمية ، والبحث عن وسائل مقبولة لإشباعها ، أو التسامي بها ليزاولها بصورة أجمل ، أو الانتكاس بها إلى حالات هستيرية تنفس عن غليانها .

(هـ) الإحساس بالذنب ، والتوبة ، والندم هي بهذا المعنى عقد نفسية وأمراض يلزم التخلص منها .

(و) استخرج فرويد وأتباعه تلك النظريات من دفتر مرضى الهستيريا والنورستانيا والملانخوليا ، ثم عمموها على الأصحاء والأسوياء ، وجعلوا منها قانوناً لا يتخلف .

وتعقيباً على هذه الصورة « النمطية » الشائعة عن فرويد وأفكاره نقول : إن نظريته في التحليل النفسي أكثر تفصيلاً وتعقيداً من ذلك ، فهي أولاً نظرية في الشخصية ، وقد عرضها بحياد وموضوعية شديدتين (Hall & Lindzey, 1978) ، كبنية structre تتألف من الهو والأنا الأعلى ، وديناميات dynamics تشمل الغريزة والطاقة النفسية ، والميكانزمات (الحيل) الأساسية للأنا ، والتي شملت عنده : التقمص ، والإزاحة ، والنقوص ، والإسقاط ، والتكوين الضدي . وهي ثانيا نظرية في العصاب (المرض النفسي) ، والتي تناولها بالتفصيل (Fenichel, 1945) ؛ وهي ثالثا نظرية في النمو الإنساني عرضها أيضاً بالتفصيل (Thomas, 1979) ؛ وهي رابعا مجموعة من الفنيات العلاجية والمنهجية (التداعي الحر ، تحليل الأحلام ، دراسة الحالة ، التحليل الذاتي ،.. الخ) ؛ ثم هي خامسا تطبيقات

« جزافية » – على حد تعبير هول ولندزى (Hall & Lindzey, 1978) – فى العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى ، وفى مجال الفنون والآداب والإنسانيات والدين ؛ ثم هى أخيراً تنتمى إلى فلسفة معينة للعلم .

وقد تعرضت هذه الجوانب جميعا للنقد طوال تاريخ علم النفس ذاته ، ولن نكرر هنا ما هو شائع ومألوف فى المؤلفات الأولية فى علم النفس ، وسوف نكتفى بتناول ما يتصل بفلسفة العلم التى تنتمى إليها هذه النظرية لارتباطها بموضوع بحثنا .

وبإيجاز نقول : إن نظرية فرويد خاصة – والتحليل النفسى عامة – ينتميان إلى « النظرة القديمة » للعلم بالمعنى الذى أشرنا إليه عدة مرات من قبل . فالحتمية والميكانيكية الصارمة والتى كانت من خصائص العلم حتى نهاية القرن التاسع عشر ، انتقلت إلى التحليل النفسى كما انتقلت من بعده إلى السلوكية ، وهى جميعاً تتفق مع التصور المادى للطبيعة البشرية ، الذى عرضناه ناقدين من قبل ، ويعرض أغروس وستانسيو (١٩٨٩) هذا الموقف بصورة بليغة فى العبارات الآتية :

« لو كان الإنسان مجرد كائن مادى – كما تزعم النظرة القديمة – لكان من المعقول أن نتخذ أشياء مادية أبسط – كالآلات – نماذج للسلوك البشرى ، فلكل آلة قوة دافعة تشغلها ، كالبخار أو الكهرباء أو الاحتراق الداخلى . وعلى ذلك كان أهم عنصر فى الإنسان ، وفقا لعلم النفس فى النظرة القديمة هو قوته الدافعة . والقوى المادية فى الآلة الإنسانية تتخذ شكل غرائز وانفعالات ، وهى مصدر جميع الأعمال التى يقوم بها الإنسان . أما العقل فلا يملك زمام الأمر ؛ لأنه نتاج ثانوى للمادة . إذا فمفتاح سر النفس البشرية يكمن فى اكتشاف أقوى غريزة أو عاطفة تدفع الإنسان وتطغى على كل ما عداها » .

وإذا كان توماس هوبز أول الماديين الاجتماعيين قد اختار الخوف من الموت باعتباره الغريزة السائدة ، وركز مالتوس على غريزة الجوع ؛ فقد كان تركيز فرويد أخيراً على الجنس ، وقد ساير فرويد روح « العلم القديم » فى عصره ، فكان ماديا اختزاليا أيضاً – كما حدث للسلوكية من بعده . وعلى الرغم من أن هناك من ينفى عنه هذه الصفة (Wolman, 1984) فإن كتابات فرويد نفسه تؤكدها ، وخاصة تلك الرسالة المعنونة بـ« مشروع لسيكولوجيا علمية » ، والتى يصفها مصطفى زيور (١٩٨١) ، بأنها محاولة « حاول أن يضم فيها بنظرة واحدة شاملة علم النفس المرضى وعلم النفس العام وتشريح المخ وفسيولوجيته » ، والتى فسر فيها الظواهر النفسية على أنها ترد إلى أصول فيزيائية كيميائية . وهذه وغيرها من



مكونات « العلم القديم » قد سقطت – كما بينا من قبل – بظهور معالم « العلم الجديد » منذ مطلع القرن العشرين ، والتى اندمجت خصائصه فى علم النفس منذ خمسينات هذا القرن لتحول وجهته إلى الاتجاهين المعرفى والإنسانى اللذين لهما السيادة عليه فى عصرنا . إلا أن هذا لا يعنى بالطبع استبعاد كل مكونات « العلم القديم » . فبعض عناصر النسق الفرويدى تواترت أدلة على صحتها ، ولعل أهمها دور خبرات الطفولة المبكرة فى تكوين شخصية الإنسان ، ودور اللاشعور والدوافع اللاشعورية فى سلوك الفرد ، وأهمية مفهوم دفاع الأنا ego - defense ضد القلق ، ودور الميكانيزمات (أو الحيل) الدفاعية فى حل مشكلات الصراع النفسى (محمد عثمان نجاتى ، ١٩٨٠) ، وهذه جميعاً يمكن استثمارها بفعالية فى بناء « العلم الجديد » .

وخلاصة القول أن الهجوم على علم النفس من خلال فرويد والتحليل النفسى يمكن وصفه بأنه من نوع حرب « طواحين الهواء » . وبالطبع فإن لشهرة فرويد وانتشاره الهائل أسباب ثقافية وحضارية ، بل وأيديولوجية لا يتسع المقام لتناولها . إلا أن هذا لا يعنى أن يصمت علماء النفس من العرب والمسلمين على التشويه شبه المتعمد لميدانهم ، وتحويله إلى بؤرة للدعاية الرخيصة ، لا هم لها إلا التركيز على فكرة الجنس عند فرويد ، وتفسيراته الأسطورية (عقدة أوديب وعقدة الكترا ، وغيرها مما تجاوزه العصر) ، ويهوديته بل صهيونيته . ولعل هذا الصمت – والأخطر منه المشاركة فى نفس الحملة من جانب بعض علماء النفس – يصل بهم إلى حد الشلل الكامل أو العجز المطلق عن مسايرة روح « العلم الجديد » التى تفتح لهم آفاق أرحب لهم قبل غيرهم .

(٥) رفض التجريب فى علم النفس :

من الحجج الأخرى التى يشرعها النقاد الإسلاميون لعلم النفس ضده – : رفضهم لاستخدام المنهج التجريبى فيه . وفى ذلك يقول مصطفى محمود (١٩٧٦) : إن « علم النفس التجريبى – أيضاً – هو كذبة كبرى ؛ لأن النفس ذات كلية ، ولا يمكن تحويلها إلى موضوع أو تشريحها تحت المجهر ، وهى بالتحليل والتشريح شيئاً آخر غير النفس الحية المطلوب فهمها . والنفس بطبيعتها تتغلب وتستعصى على التجريب ، وإذا اقتطعْتَ من النفس جانباً فى عملية التحليل فإن ما تراه لا يكون هو النفس ؛ لأن النفس كل لا يقبل التجزئة ، وواحد لا يقبل القسمة » . ويصدر حكماً عاماً على علم النفس التجريبى بقوله (مصطفى محمود ، ١٩٨٨) : « إن ما فعله علماء النفس المتأخرون – بعد فرويد كان أسوأ ؛ لقد أخرجوا هذا الإنسان من بيئته

الطبيعية ، وأدخلوه المعمل ، فيما يعرف الآن بعلم النفس التجريبي » .

والواقع أن حكمنا العام على هذه الحجة - وغيرها مما تناولناه وسنتناوله - بأنها نوع من خلاصة « القراءات الخارجية » من غير أهل الاختصاص ، وفي مجملها لا تتفق مع كثير مما هو شائع ، وموطد ، ومستحدث في علم النفس من ناحية ، وفي نظرية المعرفة « الإبستمولوجيا » من ناحية أخرى .

فمن حقائق تاريخ علم النفس أولاً أن علم النفس التجريبي لم يأت بعد فرويد . فأي قارىء لكتاب مبتدىء في تاريخ علم النفس يعلم أن أول معمل لعلم النفس التجريبي أنشىء في جامعة ليبزخ في ألمانيا على يد ولهلم فوندت عام ١٨٧٩ ، بينما صدر كتاب « تفسير الأحلام » لفرويد - وهو الكتاب الذي عرض فيه أساسيات التحليل النفسي - عام ١٩٠٠ . بل إن ميلاد علم النفس « العلمي » الحديث ينسب إلى فوندت ولا يكاد يمتد إلى فرويد بوشيجة نسب .

ومن حقائق علم النفس التجريبي ثانياً أنه لم يقصر بحوثه على « المعمل » وتجاهل البيئات الطبيعية للإنسان ، وحسبنا للرد على هذا القول أن نقول : إن كثيراً من الوقائع التي توافرت لعلم النفس الحديث تم التوصل إليها بالتجريب في مجالات كثيرة خارج المعمل وفي « البيئات الطبيعية » للإنسان ؛ ومن ذلك بحوث علم النفس الاجتماعي ، وعلم النفس التربوي ، وعلم النفس الصناعي ، وعلم النفس التنظيمي والإداري .

ومن حقائق هذا العلم ثالثاً أن علماء النفس يميزون بين ثلاثة مستويات للبحث العلمي فيه هي المستوى الأساسي basic والمستوى التطبيقي applied والمستوى التكنولوجي technological (مستوى الفنون العملية) . ويقوم اتجاه البحوث الأساسية على افتراض أن الميادين التطبيقية ، والفنون العملية التكنولوجية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم الذي تحرزه البحوث الأساسية التي تعتمد عليها . وفي نفس الوقت يعي علماء النفس أن البحث في العلوم الأساسية يهتم باكتشاف القوانين العامة ، وبالطبع لا يعترض الباحثون في العلوم الأساسية للنفس على تطبيق نتائج بحوثهم على المشكلات التطبيقية والعملية ، إلا أن تصميم البحوث الأساسية - كغيرها من البحوث الأساسية في المجالات الأخرى - لا يتضمن في العادة أي اهتمام بمشكلات التطبيق والمواقف العملية . فالبحوث الأساسية تهدف في جوهرها إلى تقدم المعرفة ؛ ولذلك عادة ما تكون نتائجها على درجة كبيرة من العمومية تتعدى حدود التطبيق المباشر ، كما أن صياغة القانون العلمي العام أو المبدأ العلمي

العام لا تتضمن فى ذاتها طرق التطبيق أو وسائل الاستخدام . ويتطلب الأمرُ بالطبع من أصحاب الاهتمامات التطبيقية العملية تحديدَ الغايات ، وتوصيف الشروط على هذا المستوى مما يتطلب إجراء بحوث جديدة (قد تستخدم هى ذاتها المنهج التجريبى بالطبع) . ويؤدى ذلك بنا إلى فهم الطريقة التى يعمل بها القانون العام فى الحالة الخاصة أو الموقف الخاص . وهذا أشبه بأن معرفتنا بقوانين الانشطار النووى لا تدلنا فى ذاتها على طريقة صناعة القنبلة الذرية أو النظائر المشعة .

وبالطبع فإن مشكلة عمومية القوانين الأساسية فى علم النفس أكثر تعقداً وتركيباً منها فى الميادين الأخرى ؛ لأنها تتطلب — عند التطبيق أو الاستخدام — « إضافة » عوامل جديدة قد تغير كيفيا فى المبادىء أو القوانين العامة المشتقة من البحوث الأساسية . فمثلاً قد نجد أن طرق التعلم التى يستخدمها الأطفال فى حفظ المقاطع عديمة المعنى أثناء تجربة معملية فى بحث أساسى تختلف عن تلك التى يستخدمونها فى تعلم مادة دراسية لها معنى فى حجرة الدراسة ؛ ولهذا نبه علماء النفس كثيراً إلى أن الانتقال من البحوث الأساسية — والتى قد يجرى بعضها على الحيوان — إلى البحوث التطبيقية ، وفنون الممارسة العملية يحتاج إلى خطوات انتقالية متتابعة ، عرضها — بالتفصيل فى مجال التربية — فؤاد أبو حطب وآمال صادق (١٩٨٤ : ٣٤ — ٤٢) . ويمكننا أن نصف انتقال القانون العلمى من معمل البحث الأساسى إلى ميدان التطبيق ، والاستخدام مباشرة — دون أن يمر بالخطوات الوسيطة — بأنه نوع من « الانتحار العلمى » ، وبالطبع فإن نقله ، على نفس القياس ، هو نوع من « القتل العلمى » لهذا القانون .

ويمكن أن تتضح خطورة. ذلك إذا تصورنا حدوث ما يشبهه فى ميدان الطب ، أى حين يستخدم الأطباء فى علاجهم للإنسان الأساليب الجراحية والعقاقير "الـ..." وغيرها من الأساليب العلاجية التى ثبتت صحتها فى أنابيب الاختبار وحدها أو من خلال التجربة على الحيوانات فقط (فؤاد أبو حطب ، آمال صادق ، ١٩٨٤) .

وبالطبع فإننا فى جميع مستويات البحث التى أشرنا إليها مجملة فيما سبق يمكن أن نستخدم المنهج التجريبى كما يستخدم غيره من طرق « الملاحظة » التى يعتمد عليها علم النفس — باعتباره ينتمى إلى العلوم التجريبية الإمبريقية empirical أو الخبرية experiential . وبالطبع فإن هذه « الملاحظة العلمية » لا تقع بالضرورة فى السياق التجريبى وحده ؛ فبعض مشكلات علم النفس وقضاياه تعتمد على طرق أخرى كالملاحظة فى المواقف الطبيعية

naturalistic ، ودراسة الحالة فى المواقف الكلينيكية ، وغيرها من الطرق التى تتسع لها المؤلفات المتخصصة فى مناهج البحث فى علم النفس ، ولا يتسع المقام لأى تفصيل فيها ، وحسبنا أن نشير إلى المنهج التجريبى باعتباره موضع هجوم النقاد الإسلاميين .

يمكن أن تتحدد الخصائص العامة للمنهج التجريبى كما يستخدم فى مختلف مجالات المعرفة ومنها علم النفس فيما يلى (Kling & Riggs, 1972) :

(أ) يبدأ الباحث فى التجربة – كما يبدأ فى حالة استخدام الطرق الأخرى للبحث – بغرض محدد فى ذهنه ، وقد يكون ذلك فى صورة سؤال عام يسعى للإجابة عليه أو فرض خاص ينشد اختباره والتحقق منه . وحينئذ عليه أن يحدد جانب – أو جوانب – السلوك موضع ملاحظته : (الإدراك – الانفعال – الانبساط ، ...الخ) وكيف تلاحظ .

(ب) يهيىء المجرِّب بنفسه الفرص والظروف التى تتم فيها ملاحظة السلوك موضع الاهتمام ، كما يعد طرق الملاحظة وإجراءاتها حين يكون مستعداً تماماً لقياس وتسجيل هذا السلوك ؛ وبهذا يكون مهيئاً للملاحظة تحت أفضل الظروف الممكنة . وعن طريق تحكمه وضبطه للوقائع التجريبية يمكنه أن يعيد إجراء هذه الوقائع تحت شروط مضبوطة ، وبالتالى يمكن التوصل إلى تحديد درجة اتساق واطراد حدوث الظاهرة موضع البحث .

(جـ) مع ضبط المجرِّب شروط الملاحظة فى الموقف التجريبى – : يمكنه معالجة هذه الشروط بطريقة منتظمة ، ويسمح له ذلك بتحديد تأثير التغيرات التى يحدثها فى بعض هذه الشروط (ما يسمى المتغيرات المستقلة) فى السلوك موضع الاهتمام (ما يسمى المتغيرات التابعة) .

(د) يقوم الباحث بالوصف التفصيلى لشروط الملاحظة التى قام بها كما يُوَصِّف الإجراءات التى استخدمها ؛ وبذلك يهيىء الفرصة لغيره من الباحثين أن يعيدوا إجراء التجربة تحقيقاً لشرط قابلية النتائج للاستعادة أو التكرار .

وقد نجح علم النفس التجريبى طوال قرن من الزمان – هى عمره الحديث – أن يجرى تجاربه الناجحة داخل المعمل وخارجه ، إننا نستطيع القول إن جميع موضوعات علم النفس التى يستخدم فى دراستها المنهج التجريبى مثل : الإحساس ، والإدراك ، والتعلم ، والعمليات المعرفية ، والظواهر الفسيولوجية تدخل فى باب علم النفس التجريبى ، كما يشمل الميادين والاهتمامات التجريبية فى فروع علم النفس الأخرى مثل : سيكولوجية النمو ، وعلم النفس التربوى ، وعلم النفس الصناعى ، وعلم النفس الإدارى والتنظيمى ، وعلم

النفس الكلينيكى سواء أكانت هذه الفروع أساسية أم تطبيقية ، وسواء كانت تتناول سلوك الكائنات العضويـة (الإنسان والحيوان) السوية أو غير السوية . ولكى يدرك القارىء حجم الإنجاز العظيم الذى حققه علم النفس التجريبى فى مجالاته الأساسية فقط (دون التطبيقية) خلال السنوات الأربعين الماضية (ابتداء من عام ١٩٥١) – : يمكنه أن يطالع المرجع الضخم الذى صدر مؤخراً تطويراً لكتاب ستيفنس الشهير حول علم النفس التجريبى (Arkinson, et al, 1988) .

وهذا المنهج التجريبى الذى يؤكد لعلم النفس « علميته » لا يتعارض مع قيم ومبادىء وتعاليم الإسلام ؛ فالإسلام قد دعا إلى البصر فى النفوس ودراستها ، وفى كثير من المواضع التى أشار فيها القرآن الكريم إلى التفكر فى آيات الله فى الكون أشار أيضاً إلى التفكر فى آيات الله فى النفس ؛ و هذا فى رأينا – والله أعلم – دعوة صريحة فى كتاب الله تعالى إلى استخدام نفس مناهج دراسة الكون – ومنها المنهج التجريبى – فى دراسة النفس ؛ لأن دراسة الكون والإنسان واكتشاف سنن الله وتأمل آياته فيهما من أعظم الأدلة على إبداعه سبحانه وتعالى وقدرته فى خلقه ، ناهيك عن أن « المنهج التجريبى » هو فى جوهره من ابتكار الحضارة الإسلامية ، وليس نِتاجاً فريداً للحضارة الغربية الحديثة . وإذا كنا نعتز بجابر بن حيان مؤسس علم الكيمياء التجريبى ، وأبى بكر الرازى مؤسس علم الطب التجريبى ، وابن الهيثم مؤسس علم البصريات ، وأبى القاسم الزهراوى مؤسس علم الجراحة ، والشريـف الإدريسى مؤسس الجغرافيا الإمبريقية ، وابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى على أسس تجريبية ، وابن خلدون مؤسس علم الاجتماع – : فلماذا ننكر على علم النفس استخدام المنهج التجريبى .

وبالطبع فإن المنهج التجريبى يتضمن تركيزاً على بعض سلوك الإنسان ، وفى هذا نوع من التحليل الذى يرفضه نقاد علم النفس ، وهذا الرفض ليس جديداً فى السياق السيكولوجى ذاته ، فتاريخُ الصراع بين المدرسة التحليلية والمدرسة التركيبية الكلية (والتى سميت أحياناً بمدرسة الجشطالت وأحياناً بمدرسة المجال) تاريخٌ معروف مألوف للمبتدىء فى علم النفس . وليست الحجج التى سيقت – وأشرنا إليها آنفا – بجديدة على الميدان . إلا أن الخطأ الذى وقع فيه أصحاب هذا الجدل بأطرافه جميعاً هو التزامهم الصارم بأحد أطراف ثنائية التحليل – التركيب دون محاولة التأليف الابتكارى بينهما ، وهو منهج إسلامى فى جوهره . وقد سبق للمؤلف (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) أن ناقش هذه المسألة بشىء من التفصيل . وأحسبنا

هنا أن نقول : إن الملاحظةَ باعتبارها جوهر « العلم التجريبى » الذى يخص عليه الإسلام — : هى عمليةٌ تحليلية ، والتحليل هنا لا يكون إلا للخصائص أو الأفعال ، فالأشخاص كالأشياء بخصائصها وسماتها ، كما أنها — أى الأشخاص لا تتميز إلا بأفعالها . فنحن نصف الشيء بأنه مستدير أو حاد أو ثقيل أو بهذه الصفات جميعا ، وبالمثل فإننا نصف الشخص بأنه يستجيب بسرعة أو بعنف أو بدقة أو بغير ذلك من الطرق ؛ ولذلك فمن العبث القول : إننا نحلل « الأشياء » أو « الأشخاص » وإنما نحن نحلل صفات هذه الأشياء وخصائص وأفعال هؤلاء الأشخاص .

والخصائص والأفعال هى تجريدات نصل إليها بتحليل الكليات . وتجريد إحدى السمات من كلية معينة لا يؤثر فيها ؛ لأنها تظل ثابتة محتفظة بكيانها الكلى الذى هو عليه قبل التحليل ؛ فوصف البرتقالة بأنها صفراء اللون ، سكرية الطعم ، كروية الشكل لا يقضى على « كيان » البرتقالة ككل ، أو على « وجودها » المتميز بذاته . وكذلك فإن وصف الشخص بأنه عدوانى فى انفعالاته ، متوسط فى ذكائه ، عملى فى ميوله ، محافظ فى اتجاهاته ، لا يؤدى إلى « تجزئة » الشخص أو القضاء على « وجوده » ككل .

ولا يستطيع أحد (حتى أكفأ العلماء) أن يزعم أن تجريداته مهما تعددت وتنوعت تستغرق الشيء ، أو الشخص الذى يلاحظه أو تصفه وصفاً كاملاً ، ومع هذا فإن ذلك ليس سبباً كافياً لرفض المنهج التحليلى ؛ لأن ملاحظاتنا يمكن أن تكون « عينة » على قدر كاف من الشمول إذا توافر لدينا الجهد والوقت .

وفى جميع الحالات يجب أن يتبع الباحث منهجه التحليلى بنظرة تركيبية بنائية تكاملية ترسم « البروفيل » النفسى الذى يربط بين مختلف الخصائص والسمات حتى يحدد « النمط الكلى الفريد لهذه السماتْ » والذى يميز الشخص أو الشخصية ، والباحث النفسى هنا يشبه الفنان الذى يرسم صورة مجمعة identikit ، وهى عادة ما تكون صورة لشخص غير محدد مقدما ، يرسمها الفنان اعتماداً على السمات أو الصفات التى يشهد الشهود أنها تشبهه . ويتطلب هذا بالطبع دقة فى استخدام منهج التحليل أولاً ليزود الفنان بمجموعة كافية من التفاصيل والأجزاء . وتتوقف درجة اقتراب الصورة المجمعة من الحقيقة الموضوعية الخارجية على مقدار هذه الأجزاء والتفاصيل ودرجة الدقة فى وصفها . وبالمثل فإن دقة وصفنا « للنمط الكلى الفريد للخصائص الإنسانية » — وهو تعريف الشخصية كما يستخدمه المؤلف (فؤاد أبو حطب ،



١٩٨٣) يتوقف على كفاية منهجنا التحليلي في تحديد هذه السمات .

(٦) التهوين من شأن الاكتشاف في علم النفس :

من الانتقادات التي وجهت إلى علم النفس أن ما يزعمه « اكتشافاً علمياً » ليس في حقيقة الأمر كذلك ، ويضرب محمد رشاد خليل (١٩٨٧) على ذلك بمثال الاشتراط ، ويرى أن هذه الظاهرة معروفة تماماً للإنسان منذ أقدم العصور ، وبها استطاع أن يستأنس ويدرب الطيور والحيوانات .

ويتفق علماء النفس مع نقادهم على ذلك ، بل يتفق معهم كل متخصص في أي مجال معرفي ؛ فالعلم ليس من مهامه « اختراع » ظواهره . فعلماء الفيزياء لم يخترعوا الصوت أو الضوء أو الكهرباء أو المغناطيسية ، وعلماء البيولوجيا لم يخترعوا الخلايا والأنسجة ، وكذلك لم يخترع علماء النفس ظواهر التعلم الشرطي أو الإدراك أو الانتباه ، فهذه الظواهر جميعاً موجودة منذ خلق الله الأرض ومن عليها .

وعلى ذكر الاشتراط خاصة نذكر أن مؤرخي علم النفس عن علماء النفس أنفسهم هم أول من أشار إلى أنه مفهوم قديم ؛ فقد أشار فيرنج (Fearing, 1930) إلى أنه كان معروفاً قبل بافلوف بقرنين على الأقل ، ويمكن أن يمتد النطاق الزمني إلى ما قبل ذلك على النحو الذي أشار إليه محمد رشاد خليل (١٩٨٧) ، أي إلى ما كان يفعله العرب القدماء من تدريب الصقور والكلاب على الصيد ، وتدريب الإبل على اختزان الماء في جسمها بكميات أكبر من حاجتها للاستعانة بها في السفر الطويل .

وبالطبع فإن الإنسان صاغ خبرته الطويلة حول الظواهر الكونية والبيولوجية والإنسانية من حوله في الصورة التي تسمى الفهم العام common sense . إلا أن مهمة العلم أن يجعل وصفنا للظواهر موضع البحث أكثر دقة ، وتفسيرنا لها أكثر معقولية ، وضبطنا لها ، وتنبؤنا بها أكثر إحكاماً . وبالطبع فإن بعض نتائج البحث العلمي قد تتفق مع الفهم العام ، إلا أن الفهم العام لا يتفق دائماً مع الحقائق العلمية . وكثير من قضايا « الفهم العام » قد يكون مقبولاً في ظاهره ، إلا أن صحة هذه القضايا المعتمدة في جوهرها على الخبرة الشخصية والأحكام الذاتية ليست مؤكدة بالضرورة ، بل قد توجد في الفهم العام آراء مختلفة حول الظاهرة الواحدة .

والرأي الذي يعد من قبيل الفهم العام لم يكن في الأصل إلا أحد البدائل التي تفسر ظاهرة ما ، ويسود على غيره من البدائل - بالرغم من أنه قد لا يكون هو البديل الصحيح - بتأثير عوامل كثيرة من أهمها السلطة أو التقاليد الاجتماعية أو

الإقناع الظاهرى ، ثم يتحول ليصبح من « الحقائق البديهية » للفهم العام . وقد يكون أكثر الأمثلة وضوحاً فى تاريخ علم النفس التربوى « نظرية التدريب الشكلى أو الصورى » التى دحضها تطور المعرفة السيكولوجية فيما بعد ، كما توجد أمثلة أخرى أقل شهرة (فؤاد أبو حطب ، آمال صادق ، ١٩٨٤) .

ويوجد فى الفولكلور الإنسانى كثير من هذه « الحقائق البديهية » التى لا يتوافر برهان كاف على صحتها ، أغلبها نشأ فى صورة ممارسة عادية ثم تحول إلى عالَم « الحقائق الثابتة » ، أو « الحقائق البديهية » بسبب شيوعها وانتشارها ، والألفة الزائدة بها ، على الرغم من أنها لم تكن فى الأصل سوى نواتج خاصة لظروف وأهداف وممارسات سادت فى بعض العصور .

وهكذا يمكن القول : إن مبادىء الفهم العام ليست بالضرورة خاطئة كما أنها ليست بالضرورة صحيحة . وتَقبُّل هذه المبادىء أو رفضها لا يحسمه إلا البحث العلمى المنظم ، وهذه إحدى المهام الجوهرية للعلم ، ومنه علم النفس ، بشرط ألا تقف هذه الأفكار « السابقة على العلم » حجر عثرة لدى الباحث العلمى فى سبيل تعديل مناهجه وآرائه بحيث تتواءم مع حقائق العلم ونتائجه .

وهذا ما حدث مع مفهوم الاشتراط – كما حدث مع غيره من مفاهيم العلم ، فإلى بافلوف يعود الفضل فى تناول هذه الظاهرة فى ظروف التحكم المعملى الدقيق ، وتزويدنا بكثير من جوانب الفهم الصحيح والتفسير الدقيق لها ، وهى بضعة من أهداف العلم الأساسية .

(٧) تركيز علم النفس على السلوك المرضى :

يرى مصطفى محمود (١٩٨٨) أن علم النفس الحالى هو علم نفس مرضى ؛ لأنه « يركز على العيوب والأمراض والآفات والعلل ، ويفتش فى الانحرافات والتشوهات ، ولا يقدم لنا شيئاً إيجابياً عن النفس السوية الصحيحة » .

ويبدو أننا مضطرون أحياناً إلى اللجوء إلى المسائل المبدئية لمناقشة مثل هذه الحجة كما فعلنا مع غيرها . ومن المسائل الشائعة التى يتناولها أى مقرر مبتدىء فى علم النفس الإشارة إلى تنوع مجالات السلوك الإنسانى (والحيوانى) التى يتناولها هذا العلم بالدراسة ، مما ترتب عليه اتساع نطاق اهتماماته وأبحاثه وتطبيقاته على نحو يكاد يشمل كل ميادين هذا السلوك ، مما أدى إلى تفرعه وتشعبه إلى فروع عديدة ، ويوضح هذه الحقيقة الجدول رقم (٢) وفيه عدد أقسام هذا العلم بالجمعية الأمريكية لعلم النفس أكثر الجمعيات فى هذا الميدان قوة فى عالمنا المعاصر .

جدول رقم (٢) الأقسام التى تتألف منها الجمعية الأمريكية لعلم النفس

رقم القسم	اسم القسم	رقم القسم	اسم القسم
١	علم النفس العام	٢٢	علم النفس النظرى والفلسفى
٢	تدريس علم النفس	٢٣	التحليل التجريبى للسلوك
٣	علم النفس التجريبى	٢٤	تاريخ علم النفس
٤	القياس والتقويم	٢٥	علم نفس المجتمع
٥	علم النفس الفسيولوجى والمقارن	٢٦	الصيدلانيات النفسية
٦	علم نفس النمو	٢٧	العلاج النفسى
٧	جمعية بحوث الشخصية وعلم النفس الاجتماعى	٢٨	التنويم النفسى
		٢٩	علم النفس كمهنة
٨	جمعية الدراسة السيكولوجية للمسائل الاجتماعية	٣٠	علم النفس الإنسانى
		٣١	سيكولوجية التخلف العقلى
٩	سيكولوجية الفنون	٣٢	سيكولوجية السكان والبيئة
١٠	علم النفس الكلينيكى	٣٣	سيكولوجية المرأة
١١	علم النفس الاستشارى	٣٤	الأخصائيون النفسيون
١٢	جمعية علم النفس الصناعى والتنظيمى	٣٥	خدمات الطفل والشباب والأسرة
١٣	علم النفس التربوى	٣٦	سيكولوجية الصحة
١٤	علم النفس المدرسى	٣٧	التحليل النفسى
١٥	علم النفس الإرشادى	٣٨	علم النفس العصبى الكلينيكى
١٦	علم النفس فى مجال الخدمة العامة	٣٩	علم النفس القانونى
١٧	علم النفس العسكرى	٤٠	الممارسة المهنية لعلم النفس
١٨	سيكولوجية الراشدين والمسنين	٤١	سيكولوجية الأسرة
١٩	علم النفس التجريبى التطبيقى والهندسى.	٤٢	سيكولوجية الشذوذ الجنسى
		٤٣	سيكولوجية الأقليات
٢٠	سيكولوجية التأهيل	٤٤	سيكولوجية وسائل التواصل
٢١	سيكولوجية المستهلك	٤٥	سيكولوجية الرياضة

ولعل القارىء المتفحص للقائمة السابقة يكتشف من هذا المثال الذى ضربناه من الولايات المتحدة الأمريكية أن اهتمام علم النفس الحديث بالسواء النفسي يفوق كثيراً اهتمامه بالمرض النفسي ، ولو أن الاهتمام بالمرض النفسي وطرق علاجه ليس فى ذاته عيباً يضير العلم .

(٨) سوء استخدام علم النفس :

يشير محمد رشاد خليل (١٩٨٧) إلى أن بعض نتائج علم النفس استخدمت بطريقة سيئة أو ضارة أو خطرة . ويذكر من أمثلة ذلك تطبيق نظريات المثير والاستجابة والتعلم الشرطى على الشعوب للسيطرة عليها ، وعمليات غسيل المخ التى تستخدمها أجهزة المخابرات ، وتسخير هذا العلم لصالح الرأسمالية الصناعية فى الغرب .

وهذا النقد الموجه لعلم النفس ، وجه من قبل إلى العلم والتكنولوجيا العامة ، ومن ذلك ما يذكره ديكنسون (١٩٨٧) من النظر إليهما فى بريطانيا (مهد الثورة الصناعية الحديثة) على أنهما مسئولان عن « كل الأمراض الاجتماعية » التى نتجت عن هذه الثورة . وقد دفع ذلك العالم والأديب البريطانى سنو C. P. Snow إلى اختراع مصطلح « الثقافتين » فى مطلع الستينات من القرن العشرين كدعوة إلى رد « الاعتبار الاجتماعى » للعلم فى ظروف ثقافية واجتماعية وتاريخية نسبية معينة وليس كتحليل مطلق للعلاقة بين « العلم والمجتمع » . والدليل على ذلك ما يذكره (ديكنسون ، ١٩٨٧ ، ١٩) من أنه « وجد فى كل الأزمان ، وفى جميع مناطق العالم ، علماء على جانب كبير من الإنسانية ، والحساسية المرهفة ، والحس الروحي ، وكانوا قادرين على حفظ الروابط بين الأوساط العلمية ، والأوساط المهتمة بالفنون ، وعلى وجه أعم بين العلم والمجتمع ككل » .

وبصفة عامة يمكن القول : إن إثارة هذه المسألة تتضمن ضرورة التنبه فى وقت واحد إلى الدور الاجتماعى للعلم والمسئولية الاجتماعية للبحث العلمى ، والالتزامات الأخلاقية لمهنة العلم . وقد أدركت الإنسانية أهمية هذه القضايا منذ زمن بعيد ، وأقدم الأمثلة على ذلك قَسَمُ أبوقراط التقليدى الشهير فى مجال الطب . وقد توالت على مدار العصور محاولات إعداد مواثيق أخلاقية للممارسة المهنية فى مختلف المجالات ، وخاصة مع ظهور المنظمات والاتحادات والنقابات المهنية فى مجال العلم منذ القرن السابع عشر . وازداد الاهتمام بهذه المواثيق خاصة فى القرن العشرين بعد حربين عالميتين مدمرتين ، ولم تكن الجمعيات السيكولوجية استثناء من ذلك . وسرعان ما ازداد الاهتمام فى الوقت الحاضر بالإعداد الأخلاقى والاجتماعى للباحث

العلمى ، وخاصة بعد التنبه إلى أن هذا الباحث يمارس بالفعل أحكاماً أخلاقية فى جميع مراحل بحثه ؛ فلم يعد الأمر مقتصراً على تطبيق نتائج البحث فحسب على النحو الذى تنبهت إليه المنظمات والاتحادات والنقابات المهنية كما بينا ، وإنما أصبح القرار الأخلاقى ممتداً على متصل عملية البحث العلمى كله ، وسوف نتناول هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد .

إلا أن أخطر ما فى مسألة نقد العلم – ومنه علم النفس – بسبب سوء استخدامه ما يسميه ديكنسون (١٩٨٧ : ٢١٢) « معاملة الباحث العلمى ككبش فداء » حين يستخدم المجتمع أى معرفة جديدة فى تحقيق غايات شريرة . ومن الأمثلة الكلاسيكية فى هذا الصدد موضوع الهندسة النووية ، ومن الأمثلة الحديثة موضوع الهندسة الوراثية . والسؤال الآن : هل لأن رئيسا أمريكيا (هو هارى ترومان) لم يستمع إلى تقارير علمائه بعدم استخدام « السلاح الجديد » – أى القنبلة الذرية – يلام العلم ؟. إن حقائق تاريخ الحرب العالمية الثانية تذكر لنا أن العالم الأمريكى فرانك طلب من رئيس بلاده عدم استخدام السلاح قبل « إجراء تجربة مسبقة له فى صحراء ما ، أو أى جزيرة قاحلة وفى حضور ممثلين لكل الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة » ، كما طلب منه عدم استخدامه ضد اليابان خاصة قبل توجيه إنذار إليها إما « بالتسليم » أو « بإخلاء بعض المناطق » ، أضف إلى ذلك الالتماسَ – بل الاستعطافَ – الذى كتبه تسيلارد ووقعه معه زهاء ستين عالماً فَذًّا ووجهه إلى الرئيس ؛ ومع ذلك لم يستمع تورمان إلى أحد وضرب مدينتى هيروشيما ونجازاكى يومى السادس والتاسع من أغسطس ١٩٤٥ منهياً بذلك أبشع حروب التاريخ الإنسانى ، ومفتتحاً أيضاً عصر الحروب النووية (ديكنسون ، ١٩٨٧ : ٢١٣ – ٢١٤) .

هل يُلَام على هذه الجريمة البشعة جوليو كورى وأتوهان وفريتس شتراسمان لاكتشافاتهم « العلمية » الخاصة بالانشطار النووى ؟ أم يُقَرَّع بور الذى وضع النموذج الأساسى لتركيب الذرة ؟ أم يُلْعَن أينشتين الذى أتت نظريته النسبية الخاصة إلى استنتاج « أخطر » معادلة فى الفيزياء « النظرية الحديثة » وهى $ط = ك ع^{٢}$ ، أى أن الطاقة تساوى الكتلة مضروبة فى مربع سرعة الضوء ، ولم تكتشف أهميتها إلا بعد انقضاء ثلاثين عاماً على صياغتها ؟ أم توجه كل ألوان السباب إلى تشادويك الذى اكتشف النيوترون ؟ .

يبدو أننا ننسى دائماً إلى من نوجه اللوم ، ويستبدلونهم بأولئك الذين يهبون إبداعاتهم للإنسانية لتستثمرها فى كل ما هو خير ، فهذه هى القيمة الأخلاقية النهائية

للعلم . وتسخير الطاقة النووية ذاتها فى الأغراض المدنية والسلمية فى عصرنا أوضح الأمثلة على ذلك أيضًا ، ويصدق نفس القول على الهندسة الوراثية فى البيولوجيا وعلى نتائج البحوث السيكولوجية . وبدلاً من أن نلعن أولئك الذين أساءوا استخدام العلم من الساسة ورجال الصناعة والاقتصاد والحرب والمخابرات وغيرهم — : نتوجه بسبابنا إلى العلم ذاته ، وإلى العلماء أنفسهم ، وفى هذا تشويه لصورة العلم بقدر ما فيه من تجنب لمواجهة الخطر الحقيقى ، وتصويب السهام إلى الأهداف الخاطئة .

(٩) علم النفس الحديث هو علم نفس الإنسان الأبيض :

النقد الأخير فى هذه السلسلة من الانتقادات التى يوجهها الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس هو أنه يختص بالإنسان « الأبيض » أكثر من غيره من الشعوب ، وأشد من نبه إلى ذلك محمد رشاد خليل (١٩٨٧) ، وفى ذلك يقول :

« إن علم النفس الحديث فى الغرب هو علم نفس الرجل الأبيض ، وليس صحيحاً أنه كان كذلك فى أول الأمر بل إنه مازال كذلك . وهو علم نفس الرجل الأبيض ليس فقط لأن مجال دراسته كان مقتصراً على دراسة الإنسان الراشد ذى البشرة البيضاء ؛ بل لأن أهداف دراسته خدمة الرجل الأبيض » .

ومن الطريف أن أول من تنبه إلى هذه الحالة كان علماء النفس أنفسهم . وبدأت تظهر فى السنوات الأخيرة ما يمكن أن يسمى « الاهتمامات القومية » فى علم النفس كما ظهرت فى غيره من العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع (محمد عزت حجازى وآخرون ، ١٩٨٦) ، ولعل أشد النقاد للنموذج « الغربى » لهذه العلوم هم علماؤنا الذين ينتمون إلى « العالم الثالث » ، فقد كان السائد من قبل أن هذه العلوم جزء من عملية « التنمية » ، مع شيوع الاعتقاد بأن المسار الرئيسى لهذه العملية هو « التحديث على النسق الغربى » وقد قام كاتب هذه السطور بنقد هذا الرأى بالنسبة لعلم النفس (Abou - Hatab, 1988) . وبإيجاز نقول : إن أقوى من يمثل هذا الاتجاه هو ليرنر (Learner, 1969) حين أقام هذه الاستراتيجية فى التنمية على أساس افتراضين أساسيين هما :

(أ) دول العالم الثالث (أو الدول النامية كما تسمى أحياناً) سوف تتبع فى التنمية نفس خطوات التحديث التى تعرض لها الغرب منذ القرن السادس عشر .

(ب) أن دول العالم الثالث سوف تمر بتغيرات اجتماعية ، يترتب عليها اكتساب الخصائص العامة للدولة المتقدمة (وهى

بالطبع الدول الغربية) .

وقد تطلب ذلك عنده توافر شرطين رئيسيين هما :

(أ) بناء مؤسسات على النسق الغربى فى جميع جوانب الحياة فى دول العالم الثالث ، سواء كانت مؤسسات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو تربوية ، بحيث تعد هذه المؤسسات المسيطرة — : هى الوسائل الجوهرية للتعلم من الغرب ، واقتفاء آثاره ؛ أما المؤسسات التقليدية فعليها أن تتلاشى أو تتعدل .

(ب) إعداد « صفوة مستغربة » تكون لها من القوة بحيث تتحكم فى المؤسسات المسيطِرة فى دول العالم الثالث ، وخاصة فى السياسة والاقتصاد والعسكرية والتعليم . ويمكن تدعيمها بالخبراء والمستشارين الأجانب .

وقد تعرضت — ولاتزال تتعرض — جميع دول العالم الثالث — ومنها الدول الإسلامية — لهذا النمط من « التنمية » بصورة أو أخرى ، وكانت الحالة المتطرفة هى تركيا . ويصف لنا عالم النفس التركى فاساف (Vassaf, 1987) ما حدث فى بلده بعد حوالى خمسين عاماً من « التغريب » بأنه لم يكون سوى تجربة فشل كاملة ، وكأن الأمر كله كان حلقة مفرغة ، وفى ذلك يقول :

« مع عزو مزيد من الأهمية للتغريب من أجل التنمية ، لم يحدث إلا أن كان زيادة فى التغريب أدت إلى مزيد من الاعتماد والتخلف » .

وهذا التاريخ من الفشل شائع بدرجات مختلفة فى مختلف دول العالم الثالث ، وامتدت آثاره إلى العلم عامة ، وإلى العلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة ، وإلى علم النفس على وجه أخص . وقد شخص المؤلف أعراض هذه الأزمة كما ظهرت على علم النفس فى مصر فى مواضع سابقة ووجدنا بينها وبين كثير من أحوال هذا العلم فى معظم دول العالم الثالث كثيراً من المشابهات (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٥) ، (Abou - Hatab, 1987, 1988) ، ويمكن أن نلخص هذه الأعراض فيما يلى :

(أ) علاقة الاستيراد — التصدير مع علم النفس فى الغرب : هى علاقة من جانب واحد ، فالغرب دائماً هو المصدِّر ، والعالم الثالث (ومنه العالم الإسلامى) هو دائماً المستورِد .

(ب) الاعتماد المعرفى على الغرب : فمعظم ما ظهر فى الغرب فى مجال علم النفس من نظريات ونماذج وافتراضات ومناهج بحث وأدوات جمع معلومات (كالاختبارات النفسية) ونتائج بحوث — : تم استيرادها حتى ولو كانت موضع شك فى موطنها الأصلى .

(جـ) قطع الروابط بالتراث الثقافى للأمة

بافتراض أن القديم هو من عوائق التقدم والتحديث .

(د) انتشار البدع الثقافية فى العلم : فمعظم التراث الغربى المستورد لم يتم اختباره فى ضوء محك الصلة بالثقافة والحاجات القوية ؛ بل إن بعض ما تم استيراده لم يكن إلا محض بدع ثقافية عارضة .

(هـ) كف التفكير الإبداعى فى علم النفس : فالمطلع على معظم ما صدر من مؤلفات ، وما أجرى من بحوث فى علم النفس فى دول العالم الثالث – : لا يجد أثراً يذكر للإبداع العلمى فيها ؛ فمعظم بحوث الماجستير والدكتوراه ليست إلا محض تكرار لما أجراه علماء الغرب ، أو محض تطبيق لاختبارات نفسية ترجمت ترجمة ، وصفناها من قبل بأنها فى الأغلب « حرفية أو محرفة » عن أصولها الغربية (فؤاد أبو حطب ، وآخرون ، ١٩٨٧) ، وتم ذلك كله على حساب المشكلات الجوهرية والملحة التى تعانى منها المجتمعات النامية . ناهيك عن ظواهر الادعاء والتزوير والتزييف والسرقة وغيرها من الأعراض المرضية التى ظهرت فى بعض ما أجرى من بحوث .

(و) فقدان الهُوِيَّة الثقافية : يعانى معظم علماء النفس فى العالم الثالث – ومنه العالم الإسلامى – من « الاغتراب » عن بيئتهم وثقافتهم ، ودعم ذلك شعورهم بفقدان الهوية الثقافية .

(ز) فقدان الهُوِيَّة المهنية : يعانى المتخصصون فى علم النفس فى العالم الثالث من فقدان الهوية المهنية ؛ فكثيراً ما يتم الخلط بينهم وبين الأخصائيين الاجتماعيين من ناحية ، وأطباء الأمراض العقلية من ناحية أخرى (Abou - Hatab, 1984) . وكلاهما – مع خبرة أكاديمية محدودة للغاية فى علم النفس لا تتجاوز دراسة مقرر أو مقررين فيه – يمارسون مهام الأخصائى النفسى ، بل يصفون أنفسهم أحياناً – وخاصة الأطباء – بهذا الوصف . ناهيك عن عجز برنامج الإعداد الحالى للأخصائى النفسى بالفعل .

وبهذا تتحدد « الأزمة » الحقيقية لعلم النفس فى العالمين العربى والإسلامى ، وهى أزمة صنعها علماء النفس العرب والمسلمون لأنفسهم بأنفسهم . وبالطبع لا يلام الغرب أن وجه علم النفس فيه لتحقيق مصالحه وإحراز أهدافه ؛ وإنما من يلام حقاً هم أبناء الأمة العربية والإسلامية من علماء النفس الذين وقعوا فى شرك « التبعية العلمية » عن وعى أو غير وعى ، وهيأوا بذلك كل الفرص للطعن فى العلم الذى ينتسبون إليه .

ردود الفعل « الدفاعية » لدى بعض علماء النفس المسلمين

أشرنا فى مطلع هذا البحث إلى أن الانتقادات الإسلامية لعلم النفس الحديث أحدثت لدى فريق من علماء النفس المسلمين ردود فعل متفاوتة ، لعل أكثرها وضوحاً ما أسميناه « الاستجابات الدفاعية » ، والتى كانت فى معظمها أقرب إلى « الحيل » أو « الميكانيزمات » السيكواوجبة لحل مشكلة التنافر المعرفى لدى أصحابها . ونعرض فيما يلى للاتجاهات الرئيسية التى يمكن تجميعها تحت هذا العنوان مصنفة حسب الحيلة الدفاعية السائدة عند أصحابها .

(١) اتجاه الفصل :

وهو اتجاه لدى أغلبية علماء النفس المسلمين الذين يرفضون الانتقادات التى توجه إلى علم النفس من منطلق الفصل بين علم النفس باعتباره علما ، والإسلام باعتباره دينا مع احترام وتقدير شديد لكل منهما ، وعندهم أن العلم علم ، والدين دين ، فهما نسقان مستقلان لكل منظوره ونظرته ومنحاه .

ولعل هذه الفئة هى تلك التى أشار إليها مالك بدرى (١٩٨٧) بأنها فئة الرافضين لأسلمة علم النفس ، وفى نفس الوقت هم « من المؤمنين الملتزمين بالإسلام ... يؤدى الكثيرون منهم فرائض الإسلام ويجتنبون كبائر ماينهون عنه ، بل إن بعضهم ربما كان أكثر عبادة وإخلاصا من بعض أولئك الداعين للأسلمة والتأصيل الإسلامى لعلم النفس »[٣] .

والحيلة المستخدمة هنا هى ما يسمى «الفصل» **compartmentalization**، ويلجأ إليها المرء الذى يواجه التنافر المعرف بالإبقاء على الجوانب المتنافرة منفصلة ، ومستقلة بعضها عن بعض تجنباً للصراع بينهما . ويمكن أن نفسر استخدام هذا « الميكانيزم الدفاعى » لدى هذا الفريق من علماء النفس المسلمين (وهم الأغلبية الساحقة) بالأسباب لآتية :

(أ) بناء الهُوِيَّة العلمية والمهنية على أساس دراسة وتدريس وبحث وممارسة علم النفس بصورته الراهنة ، كما صنعها وطورها الغرب .

(ب) إدراك علم النفس الحديث على أنه نتاج الغرب المتقدم حضارياً وثقافياً ، والتفوق الحضارى ــ عند هؤلاء ــ لابد له أن يكون شاملاً لمختلف جوانب الحياة ومنها العلم .

(جـ) الاعتقاد بأن التفوق الحضارى الغربى فى مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية ، وفى الاختراعات التكنولوجية صاحبه بالضرورة تقدم فى العلوم الإنسانية

والاجتماعية (ومنها علم النفس) .

(د) العلم – سواء أكان علماً طبيعياً أو اجتماعياً إنسانياً – ذو طبيعة محايدة ثقافياً ، وبالتالى يمكن الاستفادة من التقدم الحضارى للغرب باستيراد صفقة العلم كاملة منه .

وهذا الاتجاه الذى يتجاهل ما فى العلم من « تحيز ثقافى » لا يتفق مع الصورة التى تقدمها الدراسات والمسوح التى أجراها علماء النفس فى الغرب أنفسهم حول مسيرة هذا العلم ، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية . ويقدم لنا (Gilgen & Gilgen, 1987: 8-9) موجزاً لما حدث كما يلى :

« إن طبيعة علم النفس وميدانه ونموه وتطوره فى العالم خلال السنوات الأربعين الماضية (١٩٤٥ – ١٩٨٥) تعكس جميعاً الظروف ، والأحداث السياسية ، والاقتصادية العظمى التى وقعت خلال هذه الفترة ... دمار أوربا وانهيارها ، وصعود الولايات المتحدة كأمة مسيطرة على العالم اقتصادياً وعلمياً وتكنولوجياً ، ثم ثقافياً ، التوتر الذى أحدثته الحرب الباردة ، التهديد بالحرب النووية ، إعادة إحياء أوربا الغربية (بفضل مشروع مارشال) ، إعادة بناء الاتحاد السوفيتى وتماسك الكتلة الشيوعية ، تحرير المستعمرات وخاصة فى أفريقيا والهند ، بناء إسرائيل وما أدى إليه من توتر وصراع فى منطقة الشرق الأوسط ، ظهور الصراعات الإقليمية وخاصة فى كوريا وفيتنام وأفغانستان وأمريكا الوسطى ، زيادة الشعور بحاجات دول العالم الثالث ، ونواحى القوى فيها ، تحول الصين إلى الشيوعية وانتشار الأيديولوجية الماركسية – اللينية فى عدد من أقطار العالم ، النمو السكانى ، زيادة الثروات الاقتصادية لبضعة أقطار محدودة العدد ، ارتفاع وهبوط أسعار النفط ، النمو المذهل للعملاق الصناعى فى اليابان ، الثورة الألكترونية وما جاءت به خاصة التليفزيون والكومبيوتر ، الانفجار المعرفى والمعلوماتى ، نمو الطيران المدنى كوسيلة انتقال ، شيوع اللغة الإنجليزية باعتبارها اللغة الأساسية للعلم والثقافة » .

وقد أدت هذه العوامل التى لخصها هذان المؤلفات باقتدار إلى ظهور مجموعة من التغيرات على المسرح العالمى لعلم النفس المعاصر ، لعل أهمها التنبه إلى « الطابع الثقافى » ثم « الأيديولوجى » للعلم ، وبخاصة العلوم ذات الطبيعة الاجتماعية والإنسانية ، ومنها علم النفس . فسيطرة علم النفس الأمريكى على المسرح – بعد انهيار أوربا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية – لم يكن بلا عائد « ثقافى » وثمن « أيديولوجى » ، وتمثل العائد الثقافى أولاً قبل كل شىء فى سيطرة اللغة الإنجليزية على

العالم كلغة للبحث السيكولوجي ، والتكنولوجيا النفسية (فى مجال الاختبارات والعلاج والتربية والصناعة والإدارة) . أما الثمن « الأيديولوجى » فكان أغلى بكثير ، ابتداء من سيطرة « الصيغ » النظرية الأمريكية ، كالسلوكية ؛ أو المتأمركة ، كالتحليل النفسى والجشطالت بعد هجرتهما إلى الولايات المتحدة ، وحتى سيادة النمط الأمريكى فى البحث والتفكير والسلوك والحياة .

وقد ظهر الوعى بهذه الخاصية « الثقافية – الأيديولوجية » للعلم عامة خفيا فى معظم ما يكتبه فلاسفة ومؤرخو العلم المعاصرون ، كما ظهر الوعى بها صريحاً فى علم النفس مع التوجه الأوربى الحديث نحو الوَحدة . لقد أصبح علماء النفس الأوربيون يتحدثون كثيراً عن علم النفس الأوربى ، ومن قبلهم ركز علماء النفس فى الكتلة الشيوعية على علم النفس الماركسى ، ومع ظهور اليابان كقوة عظمى بدأ علماء النفس فيها يتوجهون نحو « التأصيل اليابانى لعلم النفس » . ثم انتقلت العدوى إلى العالم الثالث أو الدول النامية . وكانت أكثر دول هذا العالم حماساً للبحث عن الجذور الثقافية والأيديولوجية لعلم النفس فيها هى الهند . فهل تبقى بعد ذلك أية ذريعة للقائلين فى عالمنا الإسلامى بالحياد الثقافى والأيديولوجى لعلم النفس إلا أن يكون ما يصدر عنهم هو نوع من الحيلة الدفاعية التى قد تحقق « تكيفاً زائفاً » على المدى القصير بينما أثرها المؤجل على المدى الطويل قد يكون مدمراً للجميع .

(٢) اتجاه الرفض :

ظهر هذا الاتجاه الدفاعى (الميكانيزم النفسى) لدى أقلية قليلة من علماء النفس فى العالمين العربى والإسلامى ، ويتمثل فى أولئك الذين يرفضون الانتقادات التى يوجهها الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس ولكن من منطلق مختلف . صحيح أن لديهم وجوب الفصل بين العلم والإسلام ، إلا أنهم فى نفس الوقت يقدرون أحدها (وهو العلم) ويحقرون الآخر (وهو الإسلام) ؛ ولذلك فهم يلجأون إلى الرفض الذى هو فى جوهره مزيج من حيلتى الإنكار **denial** والخلفة **negativism** ، واللتان تظهران لدى من يعانون التنافر المعرفى ويلجأون إلى حله باللجوء إلى التمسك بأحد طرفى الصراع .

ويقود هذا الفريق فى أغلب الحالات ذوو الاتجاهات الماركسية . ومن الغريب أنهم فى الوقت الذين يرفضون « الأسلمة » فإنهم يقبلون « الأدلجة » – نسبة إلى الأيديولوجية – من أى مصدر آخر غير الإسلام ، مع محاولة منظمة لتشويه الصورة الحقيقية للإسلام ، وبالطبع فإن الأيديولوجية الأثيرة لديهم هى الماركسية .

ولكى نوضح معالم علم النفس السوفيتى الذى يعتبره أصحاب هذا الاتجاه نموذجهم نعرض مبادئه الأساسية ، كما تناولها أحد قادته المعاصرين وهو بوريس لوموف (Lomov, 1987) :

(أ) **مبدأ الحتمية** : فمبدأ الحتمية عندهم هو أساس كل معرفة علمية ، وعلم النفس لم يتخذ هذه الصفة إلا بعد أن تخلى عن التصور الشائع لظواهره بأنها مستقلة عن القوانين « الموضوعية » ، أو ليست بذات صلة بالعالم المادى . ولا يقصد بالحتمية هنا معناها الميكانيكى « الذى يتحدد فى صورة علاقة مباشرة وخطية وبسيطة وصارمة بين السبب والأثر » ؛ فهذه العلاقة — وخاصة فى السلوك الإنسانى — تتضمن مجموعة معقدة من الديناميات ، وحسب المبدأ « الجدلى » فإن أطراف هذه العلاقة يمكن أن يحل كل منهما محل الآخر ، فالسبب قد يصبح أثراً ، والأثر سبباً ، كما أن السبب والأثر قد تفصل بينهما مسافات زمنية ، تطول وتقصر ، ثم إن السبب يتسم بأنه تراكمى ، ومعنى ذلك أن الأثر قد يكون نتاج عدد كبير من العوامل والأحداث السابقة التى تؤلف « تاريخ » الظاهرة النفسية موضع الاهتمام . ناهيك عن أن السلوك الإنسانى — خاصة — يتسم بأنه ذاتى التحديد Self-determined ، بمعنى أن الإنسان حين ينشط ذهنياً أو بدنياً فإنه يغير فى البيئة من حوله وبالتالى فى محدِّدات سلوكه . وعلى هذا فعند تناول مبدأ الحتمية يجب مراعاة الكثير من العوامل الداخلية والخارجية ونسق الروابط المعقدة بينها .

(ب) **مبدأ الانعكاس** : يرى علماء النفس السوفيت أن الظاهرة النفسية عبارة عن مستويات أو أنماط مختلفة من الانعكاس الذاتى للحقيقة الموضوعية . وهم بذلك يرفضون ثلاثة حلول قدمت لمسألة العلاقة بين المادة والعقل أشرنا إليها فيما سبق ، وهى : اعتبار العقل جوهراً مستقلاً ، أو اعتباره حالة خاصة من المادة وهى فى حالة حركة ، أو التوحيد بينه وبين العالم المادى . أما موقفهم فهو اعتبار العقل خاصية من خصائص المادة ، وهى فى حالة حركة ، وليس محض جوهر مستقل ، أو محض حركة . وتظهر هذه الخاصية فى صور مختلفة من « الانعكاس الذاتى » subjective reflection ، وتظهر فى صور الحياة فى مرحلة معينة من مراحل « التطور البيولوجى » . ويعترف علماء النفس السوفيت بأنهم يجهلون — حتى الآن — الشروط اللازمة لهذا الانعكاس لكى يتطور ، أو لتحول المادة « غير الحساسة » إلى مادة « حساسة » ، ويعد ذلك من الأمور الجوهرية والمعقدة عند نقطة المنشأ للحياة ذاتها .

وإذا كان الانعكاس فى حد ذاته هو دالة الحركة والتفاعل بين الأجسام المادية ، فإن الانعكاس الذاتى خاصية الكائنات العضوية الحية فقط ؛ فهذه الكائنات فى حاجة دائمة لتوجه نفسها على نحو يساعد على التكيف مع المحيط ، ولحدوث ذلك لا يمكن للأمر أن يكون محض انعكاس سلبى لهذه التغيرات البيئية (كما هو الحال فى الأجسام المادية) ، أى على نحو أشبه بانعكاس الصورة فى المرآة ، وإنما يجب للانعكاس أن يتجاوز هذه التغيرات ؛ وعلى ذلك فإن الانعكاس الذاتى هو عملية إيجابية يتم فيها انتقاء المعلومات وتحويلها وتخزينها . وبالإضافة إلى ذلك فإن الانعكاس الذاتى موجه إلى الأمام ، فكل لحظة فيه تتضمن معلومات عن الحاضر والماضى وترتبط - على نحو أو آخر - بالمستقبل .

ويتخذ الانعكاس الذاتى صوراً شتى فى مجال الدراسة النفسية ، فقد يدل أولاً على العلاقة بين عملية الانعكاس والأشياء موضوع الانعكاس ، وهذا هو الجانب السيكوفيزيائى للموضوع . وقد يدل ثانياً على العلاقة بين عملية الانعكاس وحامله (وهو المخ) ، وهذا هو الجانب السيكوفسيولوجى . أما العلاقة بين عملية الانعكاس والسلوك فتدل ثالثاً على الطريقة التى يوجد بها الانعكاس فى سلوك الإنسان وغيره من الكائنات الحية .

(جـ) مبدأ المادية التاريخية (النمو) :

يرى علماء النفس السوفيت أن أى ظاهرة لا يمكن فهمها إلا فى سياق نمائى . ويستخدم المنحى النمائى عندهم فى دراسة كل من الجانب النشوئى Phylogenetic للعقل فى الجنس البشرى ، والجانب الارتقائى ontogenetic للنمو العقلى عند الأفراد . ثم إن هذا المنحى أيضاً يوجه البحوث السيكولوجية التى تجرى عندهم حول أى ظاهرة نفسية معينة كالإدراك أو التعلم .

والنمو النفسى - عندهم - ليس محض تغيرات كمية - كزيادة سعة الذاكرة مثلاً . وإنما يهتم أيضاً بالتغيرات الكيفية التى تحدث خلاله . ولعل أهم التغيرات الكيفية من الوجهة النشوئية ما حدث عند « تكوين » الجنس البشرى ، والمجتمع الإنسانى ؛ فخلال العملية « التطورية » تحدد « تكوين » العقل الحيوانى بالعوامل البيولوجية ويمكن تفسيره بالقوانين البيولوجية ، أما تكوين العقل الإنسانى فقد لعبت فيه العوامل والقوانين الاجتماعية الدور الحاسم ؛ لقد قام العمل الإنسانى بتحويل الطبيعة ، ونشأت العلاقة الاجتماعية ، وظهرت اللغة ، وقد تطلب ذلك كله تطور ظواهر نفسية جديدة كالتفكير ، والتصور ، والتنظيم الإرادى للسلوك وغيرها .. وهكذا يتحدد جوهر

الإنسان بالعلاقات الاجتماعية المعقدة التى ينسجها البشر أنفسهم ؛ وذلك لا ينفى بالطبع أثر القوانين البيولوجية فى السلوك الإنسانى ، إلا أن التحكم فيها يتم بالقوانين الاجتماعية التاريخية ؛ فالإنسان ابن التاريخ وصناعته .

(د) **مبدأ المادية الجدلية** : النمو النفسى (المحكوم بالمادية التاريخية) كما بينا هو أيضاً عملية صراع بين المتناقضات والأضداد ، ففى كل مرحلة للنمو يوجد دائماً الصراع بين الدوافع ، وبين الأهداف ، وبين كل من الدوافع والأهداف ، وداخل الصور والمستويات المختلفة للانعكاس . وسيادة الموقف التناقضى أو تلك المجموعة من الديناميات فى مرحلة معينة يمثل المفهوم الماركسى للأطروحة thesis ، والذى يؤدى بالضرورة إلى محاولة حل الصراع والوصول إلى نقيض الأطروحة antithesis ، والذى يعد مرحلة انتقالية إلى مرحلة جديدة من التركيب sunthesis ، والذى يكون مختلفاً كيفياً عن المكوِّنين السابقين . وبهذه الطريقة يرى علماء النفس السوفيت أن قوانين النمو الإنسانى تظهر بطريقة خاصة لكل فرد . ومعنى ذلك أن تكوين الشخصية الإنسانية عندهم هو عملية فريدة لكل شخص على الرغم من أنه يتبع بعض المبادىء العامة .

والسؤال هنا : ما هى العلاقة بين العام والخاص ؟ وتأتى إجابتهم فى ضوء « الجدلية » مرة أخرى ، فعندهم أن العام لا يوجد منفصلاً عن الخاص ، وفى نفس الوقت فإنه فى أى حالة خاصة يوجد دائماً ما هو عام ، وما هو مميز لها . وعلى هذا تصبح أهداف علم النفس عندهم ذات شقين :

أولهما : تحديد الخصائص والقوانين العامة التى تستمد من العمليات والظواهر والأفعال الفردية . وبعبارة أخرى يجب الانتقال دائماً من العيانى والمحسوس إلى المجرد .

وثانيهما : اختبار التجريدات من خلال محاولة التنبؤ بمواقف خاصة ، وعلى الرغم من أن هذه الخطوة صعبة إلا أنها جوهرية ، وخاصة عند محاولة استخدام المعرفة ، والقوانين النفسية فى المواقف العملية التطبيقية .

والمدقق فى خصائص علم النفس السوفيتى يجد أنها مركبة من عناصر شتى : « العقيدة » الماركسية اللينية ــ والتى تعرضت لعدة تغيرات على يد ستالين ثم خرشوف ، ثم على يد جورباتشوف فى الوقت الحاضر . وتمثل الأفكار التى عرضناها « وجهة » Paradigm لعلم النفس السوفيتى تختلف عن تلك التى سادت فى الغرب .

والسؤال الذى لم يجب عليه علماء النفس عندنا من أصحاب « حيلة » الرفض للإسلام ، والقبول بالماركسية — : هو : هل تجاوزوا بذلك أزمة التنافر المعرفى لديهم ؟ أم أن ذلك زاد من أزمتهم حدة ؟ وخاصة مع ما يشهده علم النفس فى مختلف أقطار العالم المعاصر من تزايد الوعى « بالهُوِيَّة الثقافية » . ثم ألا يلفت النظر حقاً أن يبحث علماء النفس فى عصرنا من أبناء الشعوب ذات الحضارات الضاربة بجذورها فى أعماق التاريخ عن « معالم قومية » لعلمهم بينما تنفر قلة من علمائنا من هذه المهمة التاريخية ، ويسعون إلى أيسر الحلول وهو استيراد « السلعة الثقافية الجاهزة » ؟ فإذا لم يرق لهم « الإنتاج الثقافى للغرب » فلا غبار عليهم أن يتوجهوا إلى منتَج جديد ؟ ولم يتجشم أحد منهم مشقة الفحص العميق للتجارب الثقافية الإبداعية التى أشرنا إليها ، والتى يخوضها فى الوقت الحاضر علماء النفس فى ثقافات أخرى غير الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة ، مثل اليابان والصين والهند وأمريكا اللاتينية ، ناهيك عن التجربة التى لاتزال فى طور التشكيل وهى تجربة « أوربا الغربية الموحدة » ، التى تسعى للاستقلال الثقافى عن الولايات المتحدة الأمريكية . والسؤال هو : لماذا لا نفعل نحن فى ثقافتنا العربية والإسلامية مثلما يفعل هؤلاء ، أى بحل مشكلات التنافر المعرفى فى علم النفس من خلال العودة إلى المنابع الثقافية الحقيقية لثقافتنا ؟ وهذا هو أصعب الحلول للمشكلة ، وبالطبع فإن أسهل الإجابات ليس بالضرورة أفضلها ؛ فطريق الإبداع ليس مفروشاً دائماً بالورود .

(٣) اتجـاه التشويـه :

التشويه أو التحريف distortion حيلة سيكولوجية دفاعية معروفة أيضاً . ويلجأ إليها المرء لحل صراع التنافر المعرفى ، وبها يدرك العناصر غير المتسقة معرفياً عنده على نحو غير صحيح ، وذلك بهدف جعلها أكثر اتساقاً مع العناصر الأخرى المتوافرة لديه ، وهى حيلة قريبة الشبه بحيلة الرفض التى استجاب بها البعض رداً على نقد الإسلاميين لعلم النفس ، والتى أشرنا إليها فى الفقرة السابقة . إلا أن الرفض هنا فى الاتجاه العكسى ، فإذا كان أصحاب اتجاه الرفض كما عرضناه آنفا يركزون على إنكار الإسلام — : فإن اتجاه التشويه يتضمن لوناً من الإنكار لعلم النفس . وأصحاب الاتجاهين يعرضون — تدعيماً لموقفهم — صورة مشوهة للعنصر الذى يرفضونه : الإسلام عند الفريق الأول ، وعلم النفس عند الفريق الثانى ، وهذه الحالة قد توقع أصحابها فى شرك خطير يتمثل فى وصف ما يرفضون بطريقة قد لا تتفق مع الحقيقة .

ومن الأمثلة التى نوردها على هذا الاتجاه

ما ذكره أحد أساتذة علم النفس المسلمين فى مقال نشره فى إحدى الصحف اليومية مستخدماً بذلك بعض أساليب النقاد الإسلاميين لعلم النفس ، يرادف فيه بين المرض النفسى والشخصية السيكوباتية (سيد صبحى ، ١٩٨٦) .

ومن المعروف فى علم النفس المرضى أن الأمراض النفسية والعقلية تصنف إلى فئات كثيرة منها ما يسمى الاضطراب السيكوباتى ، وعلى هذا فإن إطلاق تسمية الجزء (المرض السيكوباتى) على الكل (الأمراض النفسية) كان عرضاً مشوهاً لبعض حقائق علم النفس .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما ورد أيضاً فى هذا المقال عند الإشارة إلى مصطلح الشخصية السيكوباتية من أنها تمثل « صيحة جديدة » فى مضمار علم النفس على وجه العموم وفى مجالات الصحة النفسية على وجه الخصوص — : نجد مثالاً آخر على استخدام حيلة التشويه التى تسعى لجعل صورة علم النفس لا تتفق مع الحقيقة . فمن حقائق تاريخ علم النفس المرضى أن هذه الحالة كانت موضع الاهتمام منذ نشأة هذا العلم ، ولدينا فى التراث السيكولوجى المصرى دراسة رائدة مبكرة حول هذا الموضوع (صبرى جرجس ، ١٩٤٦) .

ومعلم ثالث من معالم هذا التشويه لعلم النفس فى هذا المقال ما أورده صاحبه من خصائص الشخصية السيكوباتية كما وردت — فى رأيه — فى القرآن الكريم وهى على التوالى : النفاق ، الخوف من الفقر ، الخنوع ، السلبية ، ادعاء القوة ، الغرور والصلف . ومن العجيب أن هذه الخصائص جميعاً لا تتصل بوصف السلوك السيكوباتى على وجه الخصوص ، ولو أنها تدل على أنواع أخرى من الاضطراب النفسى . وهكذا وقع الكاتب فى الموقف الصعب حقا — والذى يقع فيه كثير من الذين استخدموا هذه الحيلة — حيث الاستشهاد بالقرآن الكريم ليس فى موضعه مطلقاً .

ومرة أخرى تلعب حيلة التشويه دورها فى تقديم « صورة غير حقيقية » عن علم النفس ، ولعل ذلك يتضح للقارىء إذا علم أن السلوك السيكوباتى هو نوع من الذهان (أى المرض العقلى) ، ويعنى فى جوهره سلوك التضاد مع المجتمع ، ويحدد أى كتاب مبتدىء فى علم النفس خصائص هذا الاضطراب السلوكى على النحو الآتى :

(أ) فقدان القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ (افتقاد المعايير الأخلاقية) على الرغم مما يتسم به السيكوباتى من ذكاء وجاذبية وخفة دم

وتأثير وانبساطية .

(ب) التعامل مع الأشخاص الآخرين على أنهم أشياء أو موضوعات ، لا أشخاص (فقدان التعاطف empathy والمشاركة الوجدانية sympathy) .

(جـ) الميل إلى العيش فى اللحظة الراهنة ، وإشباع الدوافع المباشرة ، والرغبة فى الحصول على اللذة الفورية وتفضيل الأهداف العاجلة .

ولذلك تصدر عن الشخص السيكوباتى أعمال قد تضر بالآخرين ، أو تسىء إليهم ، ومع ذلك لا يشعر بالندم أو الخجل أو الذنب ، بل قد ينسى نتائج فعله . وحين يضبط متلبساً بالقيام بعمل غير مشروع لا يشعر بالحياء أو الدهشة . وحين يعاقب على سلوك مضاد للقيم الاجتماعية فإنه لا يخاف العقاب ، ولا يتعلم منه أن يحجم عن هذا السلوك بل إنه يكرره ويعاوده .

وتصف بعض الدراسات الأكثر حداثة (scholling, 1978) هؤلاء السيكوباتيين بأن بعضهم قد ينتهى به الأمر إلى الإيداع فى مستشفيات الأمراض العقلية ، وبعضهم الآخر يمكنه الاستمرار فى القيام بوظائفه الاجتماعية العادية على الرغم مما يسببه للآخرين من إيذاء وإيلام ، إلا أن أغلبهم قد ينتهى به الأمر إلى السجون والمؤسسات العقابية بسبب جرائمهم . وفى جميع الحالات يحتاج الاضطراب السيكوباتى إلى خبرة كلينيكية عميقة للتمييز بينه كمرض عقلى (ذهان) وبين الإجرام العادى .

ونحن نفترض بالطبع أن أصحاب هذه الحيلة الدفاعية يستخدمونها عن غير علم أو غير وعى ؛ لأنها لو كانت تتم بعلم ووعى لكان ما يصدر عنهم نوعاً من الكارثة التى تدخل أصحابها فى باب التلفيق العلمى . فإذا كانت عن غير وعى تكون هذه الحيلة (التشويه) قد اندمجت مع تلك الحيلة النفسية ، التى يسميها فستنجر (Festinger, 1957) « النسيان الانتقائى » selective forgetting ، أو تلك التى يسميها (Hardyck & Kardush, 1968) وقف التفكير Stopping thinking ، وفيهما ينسى المرء أو يتجاهل - لا شعوريا - العناصر التى قد تزيد عنده حالة التنافر المعرفى ، وهذا النسيان يجعل عناصر التنافر المعرفى لديه تبدو أكثر توافقاً وانسجاماً ، ولو كان ذلك تشويهاً صنعه عالَم الوهم .

(٤) اتجاه التوحد بالنقاد :

يلجأ بعض علماء النفس فى مواقفهم « الدفاعية » إلى حيلة سيكولوجية شائعة أيضاً هى التقمص أو التوحد identification ، وتتخذ هذه الحيلة هنا صورة خاصة هى التوحد بالمعتدى بافتراض أن الهجوم الموجه إلى علم النفس من جانب

نقاده الإسلاميين فيه من الحدة والشدة ما يجعل معظمه من قبيل « العدوان » على هذا العلم وعلى المتخصصين فيه . وفى حيلة التوحد بالنقاد هذه تبنى هذا الفريق من علماء النفس المسلمين مواقف هؤلاء النقاد وأفكارهم ، بل ولجأوا إلى استخدام نفس منطقهم وطريقتهم فى التفكير ؛ فإذا كان النقاد الإسلاميون لعلم النفس قد رفضوا علم النفس الحديث جملة وتفصيلاً – كما بينا فى القسم الأول من هذا البحث – : فإن متقمصيهم والمتوحدين معهم من علماء النفس المسلمين وقفوا هم أنفسهم من علمهم نفس الموقف ، وتمثل ذلك خاصة فى مواقف ثلاثة سوف نتناولها بالتحليل والمناقشة فيما يلى :

(أ) السخرية من علم النفس عند الإشارة إليه فى أى سياق ، واعتباره نِتاج الحضارة الغربية الحديثة ، وبالتالى يجب رفضه من بين ما نرفضه منها . والرد على هذا الموقف سيأتى تفصيلاً فيما بعد حين نعرض للأسس الأبستمولوجية للعلم فى الإطار الإسلامى . وحسبنا أن نشير هنا إلى أنه إذا كانت أهداف العلم فى الإطار الإسلامى – كما سوف نحددها – هى : السعى للتعرف على آيات الله سبحانه وتعالى التى هى علامات قدرته فى خلقه ، والكشف عن سننه فى مخلوقاته ؛ فقد حاول الإنسان ذلك فى مختلف العصور مستخدماً ما زوده الله به من نعم ، وخاصة الحواس والعقل ، وقد بذل الإنسان الحديث نفس المحاولة ، مستخدماً الأسلوب العلمى وأدوات البحث الأكثر دقة .

والمهمتان اللتان يحددهما الإسلام للعلم (التعرف على آيات الله والكشف عن سننه) تشمل العلوم الطبيعية والإنسانية جميعاً ؛ فالقرآن الكريم يجمع آيات النفس والآفاق والأرض فى سياق واحد ، يقول الله تعالى :

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾

[فصلت : ٥٣].

﴿ وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾

[الذاريات : ٢٠ ، ٢١].

ويتبين لنا من هذا التوجيه القرآنى – والله أعلم – أن أسلوب التعرف والكشف والبصر والتبين فى الحالتين واحد ، وهو بالطبع الأسلوب العلمى فى عصرنا . وهذا هو المنظور الحقيقى الذى يجب أن ننظر من خلاله إلى نتائج العلم سواء أجريت بحوثه فى الشرق أو الغرب . وبهذا التصور الصحيح لمغزى المنهج العلمى فى علم النفس وغيره من مجالات المعرفة – : يمكن أن تتوقف تلك الصيحات العاتية التى تطالب بالتوقف عن الاهتمام بعلم النفس الحديث ، وقد تمتد إلى غيره من فروع العلم ؛ لأنه

من نِتاج معامل الغرب وجامعاته . وهى دعوة فى رأينا إلى الجهل والتخلف . ناهيك عن أنها ضد روح الإسلام العظيم الذى دعا رسوله الكريم إلى طلب العلم أنى كان ؛ يقول عليه الصلاة والسلام : « الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها » ، كما يقول أيضاً : « اطلبوا العلم ولو فى الصين » ، وكانت أقصى حدود العالم المعروفة وقتئذ .

(ب)اعتبار كل ما توصل إليه علم النفس الحديث ــ شأنه فى ذلك شأن غيره من العلوم ــ سبق إليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . وقد نبه إلى حدوث ما يشبه هذا فى مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية أحد روادنا من العلماء المسلمين المعاصرين (عبد الحافظ حلمى ، ١٩٨٢) حيث يركز الكثيرون ممن يكتبون حديثاً حول « الإعجاز العلمى للقرآن الكريم والسنة النبوية » على أنهما سبقا العلم الحديث بمئات من السنين . وهذا الحرص الشديد على وضع القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة فى سباق مع العلوم الحديثة إنما هو منزلق خطير ، ينبه إليه (عبد الحافظ حلمى ، ١٩٨٢) بقوله :

« إنه غالباً ما يكون قولاً جزافا غير مستند إلى أى أساس علمى أو تاريخى فالأمر موضع التأويل لا يعدو فى الغالب أن يكون إشارة لطيفة فى القرآن الكريم لظاهرة كونية طبيعية ــ هذا إذا صح تخريج المؤول لمعناها ــ وليس من الصواب فى شىء الزج بتلك الإشارة الكريمة إلى تحميلها فوق كل ما تحتمله ، ووضعها موضع التسابق مع أى مبحث علمى ... فمن العبث أن نعقد سباقاً لا محل له ، ولا معنى بين كتاب الله ــ تنزهت كلماته ــ وبين علوم البشر . فهى حتى وإن بلغت فى هذا الزمان شأوا عظيماً ليست إلا لمحات من علم الله الشامل الكامل » .

(جـ) « تقديس » تراث العلماء المسلمين ، واعتبار كل ما صدر عنهم أفضل وأسبق من أى إنجاز سيكولوجى حديث . فابن الجوزى مثلاً ــ فى كتابه الأذكياء ــ أفضل وأسبق ــ عند أصحاب هذا الاتجاه ــ من جميع علماء النفس المعاصرين الذين اهتموا بقياس الذكاء والقدرات العقلية .

وهذه المبالغة فى تقدير كل ما صدر عن تراث العلماء المسلمين ــ : لو أدركها أصحاب هذا التراث العظيم أنفسهم لأنكروها ؛ لقد كان رواد المنهج العقلى منهم على علم بحدود استدلال العقل ، كما كان أصحاب المنهج التجريبى منهم أيضاً أعلم بحدود الملاحظة والتجربة ؛ ولهذا لا يمكن لأحد منهم أن يدعى ــ كما زعم من جاء بعدهم من شراحهم ــ أنه جمع علم الأولين

والآخرين ، يصدق هذا على جابر بن حيان ، والخوارزمي ، والجاحظ ، وثابت بن قرة ، والتبانى ، وأبى بكر الرازى ، وأبى الوفاء البوزجانى ، وابن يونس ، وأبى القاسم الزهراوى ، وابن الهيثم ، والبيرونى ، والشريف الإدريسى ، وابن النفيس ، وابن البيطار ، وابن خلدون ، وغيرهم ممن استخدموا المنهج التجريبى — : صدقه على الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن حزم الأندلسى ، والغزالى ، وابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وغيرهم ممن استخدموا المنهج العقلى .

ولهذا فإنه من قبيل العبث بالعقل المسلم الحديث أن يدعى بعض أصحاب اتجاه التوحيد بالنقاد بأن بعض ما قرأوه — قراءة متعجلة أحيانا — من كتب هؤلاء الأعلام سبق نتائج البحوث الحديثة ، وهو قول أقرب إلى الجهل - إذا توافر فى أصحابه حسن النية ، أو إلى العبث العلمى إذا توافر لديهم سوء المقصد ، ومن سوء الفهم للتراث الذى يشيرون إليه ، والعجز عن فهم طبيعة العلم الذى يدعون الانتساب إليه .

والمنهج العلمى الذى تستخدمه العلوم الإنسانية ومنها علم النفس فى العصر الحديث — والذى لا يتعارض مع طبيعة المعرفة فى الإسلام كما أشرنا إجمالاً من قبل ، وكما سنشير تفصيلاً فيما بعد — لم يكن معروفاً قبل القرن التاسع عشر . وكان الشائع قبل ذلك التوحيد بين آراء الفلاسفة والمفكرين وحقائق السلوك الإنسانى . وبالطبع لم يكن قد توافر فى ذلك الوقت أسلوب يضع هذه الآراء البشرية موضع الاختبار ، (ناهيك عن أن بعضها وضع موضع التقديس لقرون عديدة ، ومنها آراء أرسطو) ، وكانت المواقف إزاءها إما « القبول » ، أو « الرفض » على أساس الجدل العقلى المحض أو الاندماج الانفعالى والوجدانى الكامل دون مراعاة « لحقائق » السلوك الإنسانى بالفعل ، كما يلاحظ عندما يصدر عن البشر كأجنة وأطفال ومراهقين وشباب وراشدين وكهول وشيوخ (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

وهذا القول يجب ألا يفهم على غير وجهه . فهو لا يقلل أبداً من شأن عبقرية العلماء والمفكرين الذين نشأوا فى رحاب الحضارة الإسلامية . فالعلم الحديث يدين لهم ، كما يدين لغيرهم من مفكرى الإنسانية بالفضل العظيم . ومهمتنا كعلماء نفس مسلمين أن نعيد كتابة « تاريخ علم النفس » — كما نعيد كتابة تاريخ العلم عامة ، لنضع إسهامات مفكرينا فى سياقها التاريخى الصحيح . إلا أننا يجب أن نكون دائماً على درجة كافية من اليقظة عند النظر إلى هذه الآراء السابقة على ظهور المنهج



العلمى الحديث – سواء عندهم أو عند غيرهم من مفكرى الحضارة الإنسانية ، فهى تظل فى أحسن حالاتها « تخمينات جديدة » أو « فروضاً » تنتظر الاختبار ، وبهذا وحده يمكن فرز « الجيد » من « الردىء » فيها ، حتى نتجنب مزالق التضمينات النظرية والتطبيقات العملية للأفكار « السيئة » ، أى التى لا يوجد دليل يؤكد صحتها ؛ وبهذا يصبح العلم قيمة فى ذاته يحمى المجتمع العلمى – والمجتمع بصفة عامة – من الاستدلال المعيب والتفكير الملتوى . وعلينا أن نتذكر دائماً أنه لا توجد فى وقتنا الحاضر سلطة بشرية تفوق الدليل العلمى . وعلينا دائماً أن نقبل الأفكار أو نرفضها فى ضوء هذه الأدلة والشواهد وليس على أساس مكانة صاحب الفكرة . بل على الباحث العلمى أن يكون مستعداً هو نفسه للتخلى عن فكرته إذا لم يتوافر لديه دليل يؤكد صحتها .

(٥) الاتجـاه الإسقـاطى :

لعل هذا الاتجاه ينطبق عليه كل ما أشار إليه مالك بدرى (١٩٨٧) من أنه يمثل « التوفيقية بين الإسلام وعلم النفس » إلا أننا نرى أن وصفه « بالاتجاه الإسقاطى » projective يتفق مع تناولنا الراهن ، وخاصة أن التوفيقية ، ومنها التلفيقية ، قد تظهر بصورة أو أخرى فى جميع الاتجاهات السابقة .

ويورد مالك بدرى (١٩٨٧) مثالاً على ذلك الاتجاه من كتابات أحد السيكولوجيين العرب المعاصرين (عزت الطويل ، ١٩٧٧) التى حاول فيها الربط بين القرآن الكريم ونظرية التحليل النفسى لسيجموند فرويد ، ومن ذلك أنه يعتبر أن اللاشعور – وربما يقصد الهو id على وجه الخصوص – عند فرويد مقابلا للمفهوم القرآنى « النفس الأمارة بالسوء » ، والشعور – وربما يقصد أيضاً المفهوم الفرويدى الأنا – ego هو « النفس المطمئنة » فى القرآن الكريم . أما مفهوم الأنا العليا super-ego عند فرويد فهو عنده يقابل مفهوم « النفس اللوامة » فى القرآن الكريم .

أسلوب إسقاطى – دون شك – لجأ إليه أصحاب هذا الاتجاه يقرأون من خلاله القرآن الكريم على نحو يتفق مع وجهتهم المعرفية ، وبطريقة توفر لهم حلاً لتنافرهم المعرفى . وقد لجأ آخرون إلى قراءة السنة النبوية المطهرة ، وقراءة تراث العلماء والفلاسفة المسلمين بنفس الطريقة إلى الحد الذى دفع مؤلف هذا البحث إلى أن يطلق على هذا الاتجاه « الترجمة الفورية » للمفاهيم النفسية فى الإطار الإسلامى (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) .

فها هى مفاهيم الذكاء والصحة النفسية والتوافق وغيرها سبق إليها العلماء

والفلاسفة المسلمون قبل أندادهم من علماء النفس المعاصرين بعدة قرون ، وما علينا إلا نعيد قراءتها لنريح ونستريح . ولعل أوضح ما يؤكد هذا الاتجاه ما نقله مالك بدرى (١٩٨٧) عن المؤلف السابق قوله « ليس هناك تعارض إذن بين القرآن ، وعلم النفس فى نظرة كل منهما إلى النفس البشرية (عزت الطويل ، ١٩٧٧ ، ص ١٠) . وبهذا تستريح جميع الأطراف .

وقد ناقش مالك بدرى (١٩٨٧ : ٣٥ - ٣٧) هذه الحالة الخاصة مناقشة مفصلة أوضح فيها على وجه الخصوص الفوارق الجوهرية بين النفس المطمئنة كما وردت فى القرآن الكريم باعتبارها حالة نادرة للنفس عند خاصة المؤمنين ، وبين مفهوم الأنا عند فرويد الذى هو الحالة الشائعة عند معظم الناس فى توافقهم « المساوم » مع عالم الواقع ، وكذلك تلك الفوارق بين المفهوم القرآنى للنفس اللوامة ، التى هى حالة للنفس تشعر صاحبها بالتقصير المستمر فى حق الله تعالى ، وبين المفهوم الفرويدى للأنا الأعلى ، الذى هو فى جوهره امتصاص للمعايير الاجتماعية والثقافية السائدة ، والتى قد تكون منحرفة بالطبع . وندرة حالة النفس المطمئنة تأتى من أنها « حالة الأنبياء والصديقين من عباد الله ، وهى حالة تكون النفس فيها مطمئنة بالله ، تؤمن بلقائه ، وترضى بقضائه ، وتقنع بعطائه ، وهذا دعاء علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جاء فى حديث أبى أمامة الذى رواه الحافظ ابن عساكر بسنده » (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧ : ٧٤) . وهى حالة لا يمكن الوصول إليها إلا بالمجاهدة .

أما حالة النفس اللوامة فيصنفها محمد رشاد خليل (١٩٨٧ : ٧٣) إلى نوعين : أولاهما حالة لوم المؤمن التقى ، ويكون اللوم عنده لوم على التقصير فى الطاعة والغفلة عن الذكر والإقدام على المعاصى . أما الحالة الثانية فهى لوم الفاجر الغافل ويكون على التقصير فى طلب الدنيا وانتهاز الفرص وفوات الحظوظ والأهواء وهى الحالة الشائعة والتى تسبب لأصحابها القلق والكآبة والتوتر .

وقياساً على ذلك نشير إلى أن حالة النفس الأمارة بالسوء أكثر شيوعاً من الحالتين السابقتين . ومن هنا تكمن الفوارق الجوهرية بين المفهوم القرآنى عن النفس الأمارة بالسوء والمفهوم الفرويدى عن الهو . فالوصف القرآنى لهذه الحالة من حالات النفس يتضمن حكماً بالسوء على أن ما تزينه هذه النفس للإنسان من « حب للشهوات » ؛ ومن هنا نشأت ضرورة « الضوابط » controls التى تتحكم فى سلوك الإنسان ، وتوجهه الوجهة المشروعة الصحيحة ، وأهمها فى الإسلام ضوابط

الحلال والحرام . ومن تفاعل الشهوات (الدوافع) والضوابط ينشأ السلوك الخلقى (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٢) . أما الهو عند فرويد مستودع للشهوات ، وخاصة شهوة الجنس التى تعد بما فيها من طاقة القوة الدافعة لنمو الشخصية ، ومنها يستمد الأنا والأنا الأعلى الطاقة اللازمة لنشاطهما ، ناهيك عن التركيز الشديد على خطر الكبت الذى قد ينشأ بالطبع عن أثر الضوابط .

والخطأ الفادح الذى يقع فيه أصحاب هذا الاتجاه أنهم لا يدركون الفروق الجوهرية بين مختلف الوجهات Paradigims فى علم النفس ، وهى القضية الرئيسية التى يقوم عليها بحثنا الحالى .

(٦) اتجاه المسايرة :

يوجد اتجاه توفيقى آخر إلا أنه أشد خطراً من الاتجاه الإسقاطى السابق ويتمثل فى أولئك الذين يصفهم مالك بدرى (١٩٨٧) بأنهم « يكتبون أبحاثهم على أساس مبادىء علم النفس الحديث ونظرياته وممارساته ثم يبحثون بعد ذلك عن الآيات القرآنية والأحاديث التى لها أدنى صلة سطحية بموضوعاتهم فينثرونها فى البحث هنا وهناك ، ثم يقدمونه على أنه تأصيل إسلامى لعلم النفس » .

وهذا الاتجاه نرى أن نطلق عليه تسمية مستقلة هى « اتجاه المسايرة » conformity ، وهى حيلة نفسية لجأ إليها أصحاب التنافر المعرفى من علماء النفس المسلمين حتى يمكنهم التوافق مع التوقعات المتزايدة التى يفرضها النقاد الإسلاميين على علم النفس ، وتتألف هذه الحيلة جزئياً من حيلة التوحيد أو التقمص ؛ فحتى يبدو أصحاب هذا الاتجاه « على صواب » من وجهة نظر نقادهم امتصوا المعايير التى حددها هؤلاء النقاد للخطأ والصواب فى علم النفس ، وهم بذلك يسعون لكسب التقبل الاجتماعى فى ظل الظرف الخاص ، والوقت المميز اللذين أشرنا إليهما فى مطلع هذا البحث (أى ظرف ووقت ما اصطلح على تسميته الصحوة الإسلامية) . وفى سبيل تحقيق ذلك لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى عدة أساليب تتسم جميعاً بالفجاجة وعدم النضج ، منها :

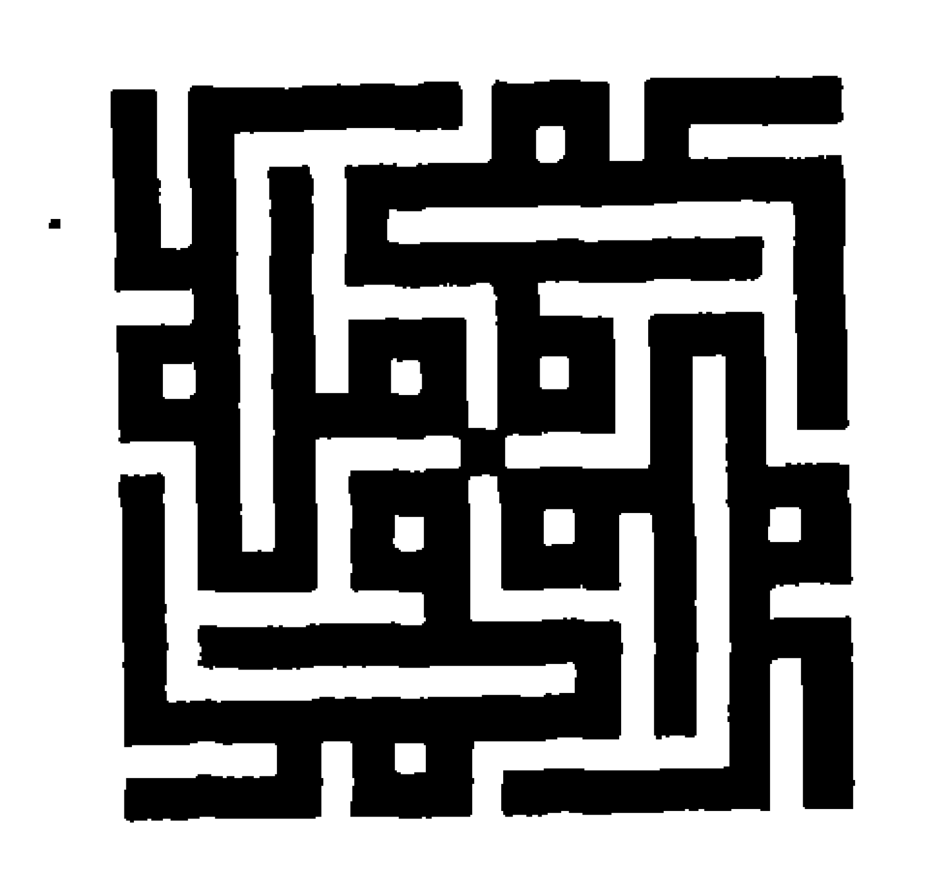
(١) استخدام المفاهيم النفسية الشائعة ثم الاستشهاد بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة على نحو مبتسر ، بحيث لو حذفت هذه النصوص الكريمة (التى لا تستخدم فى هذه الحالة إلا فى حدود الديكور الدينى) مما يكتبون لما بقى إلا محض كتابة عادية فى علم النفس من النوع الدارج .

(٢) استخدام المفاهيم الإسلامية الأساسية ، ثم الاستشهاد ببعض ما يكتب

فى علم النفس متصلاً بها . وينطبق على هذا الأسلوب ما أشرنا إليه بالنسبة للأسلوب السابق . فمرة أخرى لو حذفت العناوين الإسلامية التى لا تتجاوز حدود استخدامها أن تكون لافتات لجذب الانتباه : يتحول النص السيكولوجى إلى كتابة عادية فى علم النفس من النوع الدارج أيضاً :

وكلا الأسلوبين يتسم بالسذاجة ، والبعد عن جوهر المشكلة إلى قشورها ، كما أنه ضار بكل من الإسلام وعلم النفس ؛ لأنه يبسِّط العلاقة بينها تبسيطاً مخلاً ، يغرى الباحثين عن السهولة واليسر بركوب موجته والبحث عن مكانة ضائعة من خلاله .

وللبحث صلة



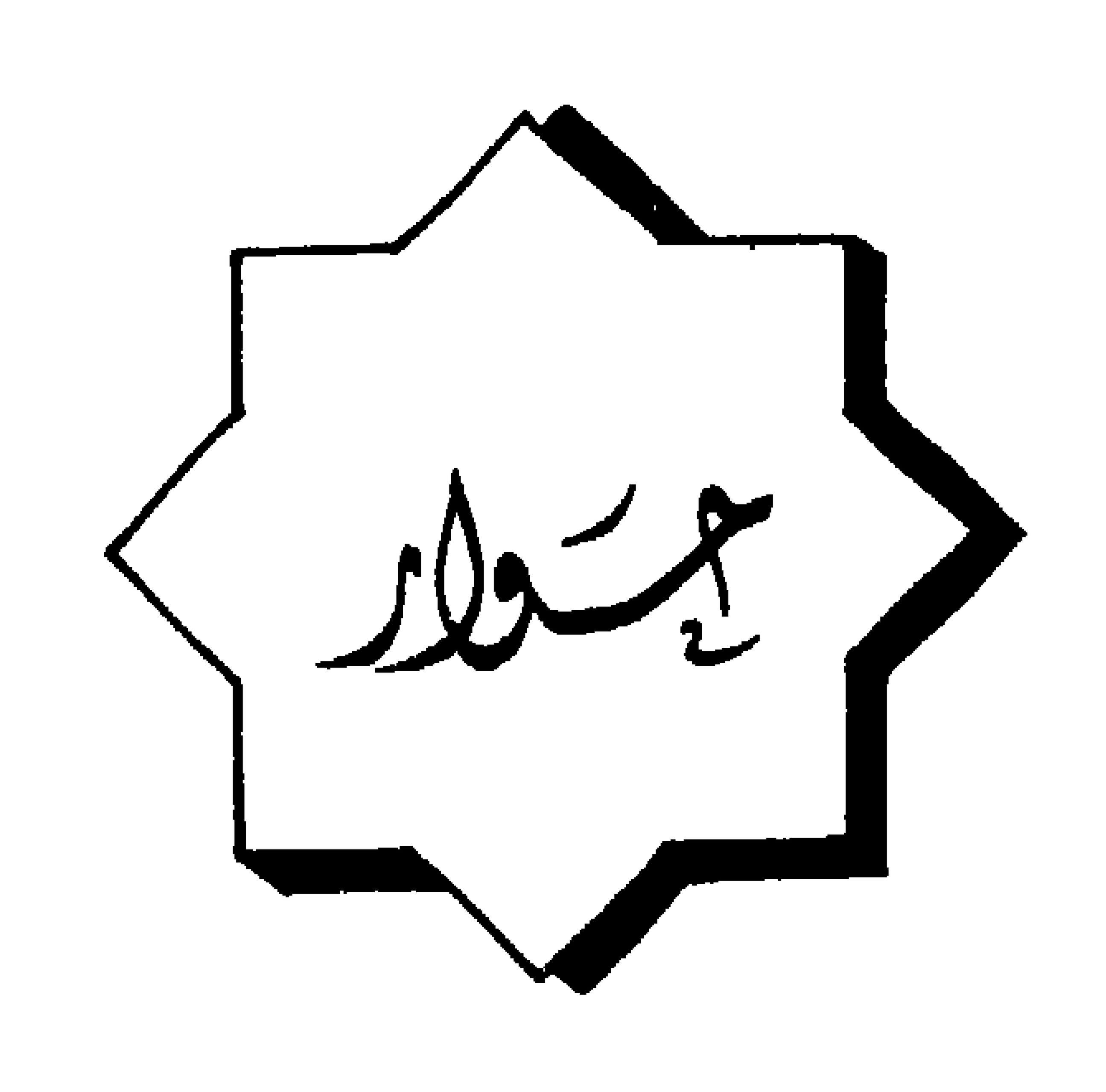
الهوامش

(١) هو منهج يستخدم حين يستدل بالسلوك الظاهرى على الحالات الشعورية لدى الآخرين ـ ومنهم الحيوانات ، وذلك بالقياس إلى الحالات الشعورية التى يختبرها الملاحظ فى نفسه وبشكل مباشر . ويطلق فى حالة تطبيق هذا المنهج على الحيوان « الأنسنة » ، أى خلع الصفات الإنسانية على الحيوان .

(٢) من الطريف أن نشير هنا إلى أن قسم علم النفس الوحيد فى مصر المهتم بالتحليل النفسى هو قسم علم النفس بكلية الآداب جامعة عين شمس ، ويعود ذلك إلى فضل منشئه أ.د . مطفى زيور الذى حصل على درجته العلمية العليا من جامعة ليون بفرنسا فى مجال الطب ، وتدرب فيها على التحليل النفسى ، على الرغم من أنه تخرج (عام ١٩٢٩) من قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية ، فجمع بذلك بين « الثقافتين » . ومع ذلك فإن أ. د . زيور يرى أن استخدام التحليل النفسى فى العلاج النفسى مهمة طبية قبل أن تكون سيكولوجية .

(٣) توجد بعض الأمثلة على الساحة السيكولوجية المعاصرة ، إلا أننا نعف عن الإشارة إليها بالاسم حتى لا يخرج بحثنا من باب العلم ويدخل فى باب الجدل الشخصى ، ناهيك عن أنها تكاد معروفة للجميع .





تلازم الموضوعية والمعيارية في الميتودلوجيا الإسلامية

تعقيب م . أحمد سليم ملحم على بحث
أ . محمد أمزيان . العدد ٥٩

١ — يقرر الأستاذ الفاضل محمد أمزيان بشكل مباشر وغير مباشر سعى علماء الاجتماع الغربيين بل تأسيسهم لعلم الاجتماع على أساس وصفى وليس معياري ، وهذا مما لا خلاف عليه . لكن الأستاذ الفاضل ينتقد هذا الاتجاه ويرفضه رفضاً تاماً . ثم يقرر مع ذلك أن علماء الاجتماع الغربيين ما كانوا أبداً وصفيين فقط بل عنصريين والتزموا النظرة المعيارية في علمهم ، ودلل على ذلك في كثير من المواقع منها ما جاء في صفحة ٦٠ : « .. إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربي ظل في كل ما يكتب معبراً عن القيم الغربية وملتزماً بالنظرة الاستعلائية لهذه القيم تجاه بقية الشعوب ... » .

« ... ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع بحيث استقر في ذهن الباحث الغربي وجود نوع من التلازم ... » ، « ... ولقد ظلت هذه الخلفية حاضرة في ذهن الباحث الغربي ... » . إذاً نحن أمام مشكلة تعريف لمصطلح وصفى ، وهل يمكن للإنسان أياً كان أن يكون وصفياً .موضوعياً تقريرياً بالمعنى المطلق أم أن النسبية أيضاً تحكم أيضاً هذا الأمر ، وكما ورد في كلام الأستاذ مما أشرت إليه من قبل ثلاثة عوامل هى الأساس في ديمومة النسبية وهى :

طبيعة الموقع + الخلفية الثقافية + الزمن (الحساسية التاريخية) إذاً مادام مقرراً على وجه نهائي أن علماء الاجتماع الغربيين ما كانوا أبداً موضوعيين وصفيين فلا يمكن

محاكمتهم ولا محاكمة علمهم على أساس هذا المبدأ بل ربما على أساس أنهم أعطوا أنفسهم وعلمهم صفة لا تطابق الحقيقة ... وهذه قضية لا اختلاف عليها مع الأستاذ الفاضل أمزيان .

إذاً فلا يمكن لنا أن نحكم على علم اجتماع وصفى موضوعى من خلال علماء الغرب فهم شيء وعلم الاجتماع الوصفى الموضوعى شيء آخر ولهذا نتيجة سآتي إليها فيما بعد .

الأمر الآخر الذي يجعلني أؤكد خطأ الحكم على علماء الاجتماع الغربيين على أساس أنهم وصفيون موضوعيون على ما يؤكده الكاتب نفسه ويدلل عليه لغيره من علماء الغرب فيقول في صفحة ٦٠ : « لقد عمل علماء الاجتماع على تأكيد سيادة وتفوق النمط الغربي على المستوى الثقافى والسياسي والاجتماعى على مستوى السلوك والأخلاق والقيم والنظم ... ومن العبث أن نقول إن محاولاتهم هذه كانت محاولات علمية ومحايدة وتستبعد الأحكام المعيارية وتتجرد عن المقاييس الأخلاقية » .

فما داموا غير وصفيين ولا موضوعيين ولا متجردين فلماذا أحكم على خطأ الموضوعية والتجرد من خلال أعمالهم ومختلف نظرياتهم ؟!

وكذلك لا يمكننى أن أطالب - وبإلحاح كما جاء في كثير من فقرات المقال - باستبعاد علم اجتماع وصفى موضوعى تقريري من خلال تجربة علماء اجتماع الغرب فقط ولهذا أيضاً ما بعده .

٢ - ومن بين ما يرد في مقال الأستاذ الفاضل ما يلي :

ص : ٥٩ : « ظلت بحوثهم (علماء اجتماع الغرب) ذات صفة معيارية تنطلق فى دراستها وتحليلها من واقع القيم الغربية وذات نزعة إصلاحية تسعى إلى تغيير نمط اجتماعي معين بنمط آخر مغاير ... » .

ص ٦١/٦٢ : « إن دوركايم - كما يشير إلى ذلك نقاده - يؤمن بالتقدم الأخلاقي ويعتقد في إمكان وصوله في دراسته إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم وقد كان يأمل في أن يكون علم الاجتماع قادراً على إحداث بِنى اجتماعية أمتن لكي يقوم مقام البنى التي تداعت بسقوط النظام الأمبراطوري السابق » . « لقد سَخَّر دوركايم علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم أساساً على أُسس علمانية وإلحادية ومادية ؛ قَصْدَ إحداث تغييرات عميقة داخل البنية الاجتماعية الثقافية الغربية ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن يستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع » .

ص ٦٢ : « ... على أن هذه النظرية الإصلاحية لم تكن من تقاليد الرواد الأوائل فحسب ، بل امتدت عند الأجيال التالية ... » .

ص ٦٨/٦٧ : « أما الميتودلوجيا الإسلامية فهى لا ترى وجود هذا التعارض مطلقاً فالمسألة ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هى مسألة تكامل وتطابق ، بمعنى أن هناك تلازماً بين المعيارية والوضعية .. » .

ص ٦٩ : « إن الاقتصار على الدراسة الوصفية الاستطلاعية يجعل من العلم أداة عقيمة يفقد معها دلالته ووظيفته فالباحث الاجتماعى لابد أن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق وهو أولى وأحق بهذه العملية من السياسيين والمتعصبين والعامة والجهال » .

إذاً ما الفرق في تحديد غائية علم الاجتماع كما ورد فى موقف علماء الاجتماع الغرب فى ص ٥٩ و٦١ و٦٢ وغيرها مما أشرت إلى بعضه سالفاً ؟! فدوركايم يصرح بأن علم الاجتماع لم يكن ليستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع والأستاذ الفاضل محمد أمزيان يصرح : « فالباحث الاجتماعى لابد وأن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق .... » .

إذاً المشكلة فى الادعاء والمصطلح فهم ادعوا أن معنى مصطلح الموضوعية ينافى المعنى المباشر والمحدد للكلمة لكنهم لم يختلفوا عما ورد فى نظرة الأستاذ أمزيان لعلم الاجتماع مع إضافة الفرق الحتمي الثاني والمنطقي أن مقصود الإصلاح هنا يختلف عنه هناك .

٣ – يقول الأستاذ الفاضل أمزيان في ص ٧٢/٧١ : « إن عالم الاجتماع الإسلامي لابد أن يهتم بالقيم باعتباره يقوم بدراسات مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعى المثالى أو النموذج الإلهى وهو المجتمع الذي ينشد تحقيقه ، وفي ضوء هذه المقارنة يجد نفسه مضطراً لكى يطرح البديل النافع فمهمته التغيير نحو الأحسن ، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى فى التزام الحياد » .

كما أنه رفض من قبل إلا أن يتخذ عالم الاجتماع موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق وجعله أولى وأحق من السياسيين والمتعصبين والعامة والجهال .

وكما ورد بشكل مباشر مثل هذه المعانى فى ثنايا المقال ، ورد شيء آخر يوحي بإعطاء صفة الشمولية لعلم الاجتماع على صعيد البحث والدراسة وعلى صعيد المهمة والتغيير ...

وهذا ما ينطبق على بعض العلماء الغربيين بل هذه الرغبة التى جعلت علماء الاجتماع يتجاوزون مهمتهم الوصفيـة الموضوعية كما هى محددة من قبل لينوء بمهمة علوم أخرى كان الأولى أن تشكل مع علم الاجتماع شمولية تعني بكليات الحياة وأن تنفرد بها وحدها . .

ودلل الأستاذ أمزيان على بعض ما قرره لعلم الاجتماع بالآية الكريمة ﴿ **الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله** ﴾ [التوبة : ٩٨] ، وهذا الدليل يؤكد تصور الأستاذ أمزيان لمهمة علم الاجتماع وهى الوصفية والمعيارية معاً وفي آن واحد ، كما لا يرى أن يترك للسياسيين الأمر ولا لغيرهم مهمة اتخاذ المواقف والتغيير ..

وهذا ما أختلف حوله مع الأستاذ أمزيان ، فمهمة علم الاجتماع محصورة في الوصفية الموضوعية، تتكامل مع عناصر أخرى تربوية وأخلاقية وفلسفية وسياسية دون تضاد ؛ سواء أخطأ المهمةَ أم أصاب علماءُ الغرب ، أنصفوا أم انحازوا ... وبالتالى فالقرآن ليست مهمته تحقيق علم اجتماع لأن فيه الوصف أولاً ثم المعيار أو الاثنين معاً أو المعيار دون وصف مع وجود تربية أو سياسة أو الأمرين معاً داخل أي من المعيار أو الوصف أو كـلاهما مجتمعين ... فهو شأن آخر ومهمة أخرى يلتقى علم الاجتماع مع أجزاء منه .

ونحن - الإنسانية - اليوم أحوج ما نكون لعلم الاجتماع وصفى تقريري فقط ليحدد بالأرقام ويصف بالوقائع والأحوال حياة الأمم والشعوب .. وأنا على يقين أن ذلك لو تحقق بتجرد وإخلاص من أي فريق من الفرقاء أو إنسان من الناس لقدم للبشرية كماً من المعلومات الأولية التي تمكن أولى الألباب من علماء الاجتماع أو علماء السياسة أو علماء التربية من أن يقوموا بدورهم بعد أن هيئت لهم الأسباب ... ولكان المنتفع الأول والأخير من هذه المعلومات هم المسلمون ..

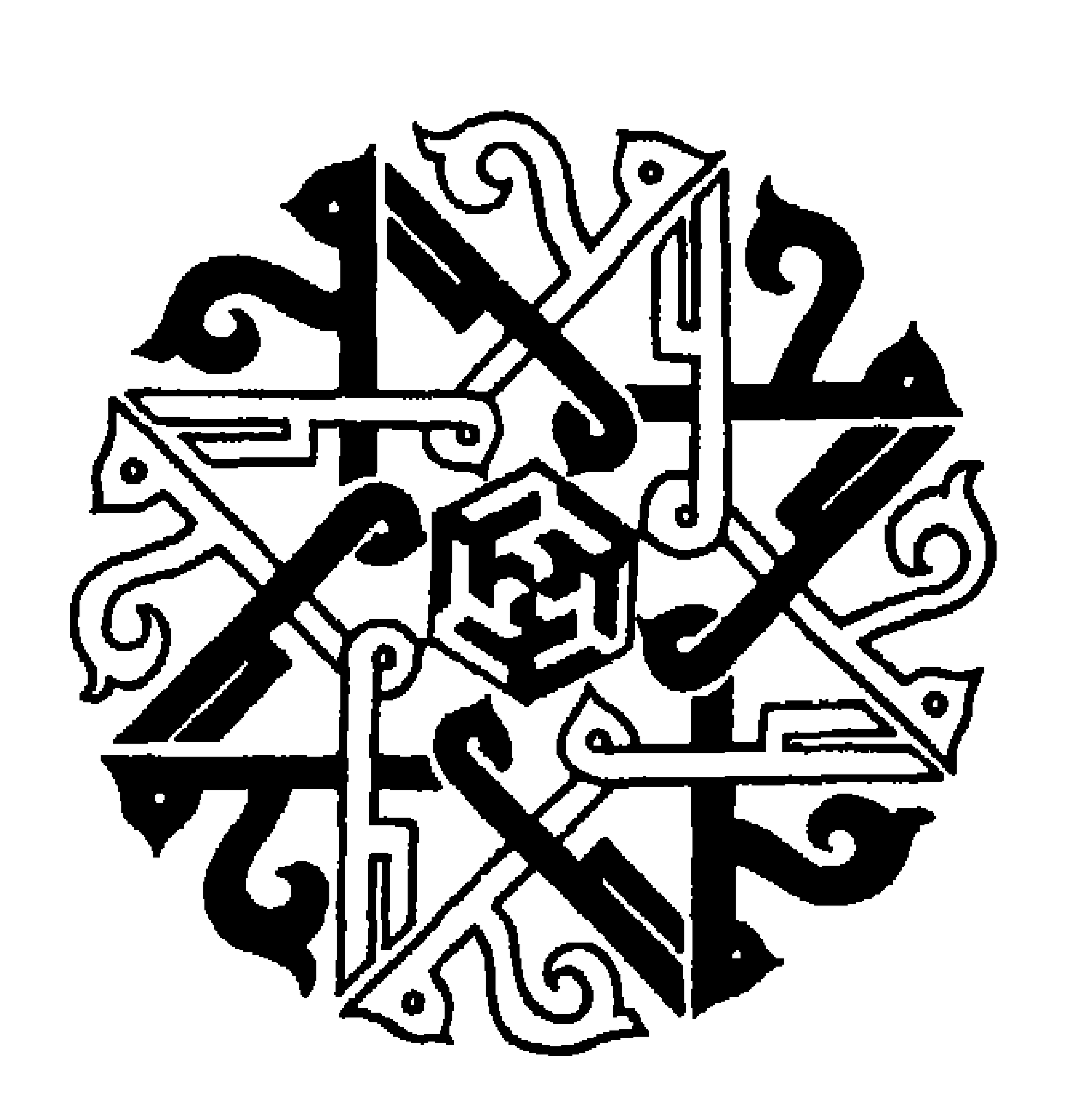
فالمشكلة ليست فى مكنون علـم الاجتماع الوصفى ولكنها فى من استخدم الشعار وأقام تحته علماً آخر أو علم اجتماع معياري غائي بعد أن سماه بغير ذلك ..

وأنا هنا أؤكد مع ذلك أننى لا أعترض على قيام علم اجتماع معياري يقوم بالوصف والتقرير ثم المعيار والتقويم كما جاء فى حديث الأستاذ أمزيان : قيام علم اجتماع وصفي موضوعي تقريري فقط ... دون إخفاء الشرعية والمعيارية والمثالية على ذلك كما أساء الاستخدامَ علماءُ الغرب .

وليكن علم الاجتماع المرحلة الأولى التى على أساسها تنطلق العلوم الأخرى كعلم السياسة أو التربية أو التعليم .. فمصور

الأشعة هو الذي يقدم تحديداً أو أشكالاً مختلفة للمشكلة ليأتي الطبيب والصيدلاني ، والأستاذ أمزيان يريد لعلم اجتماع إسلامي أيضاً أن يكون كذلك رغم انتقاده لما قام به الغربيون ... مع اختلافه المذهبي عنهم .. وفي هذه الحالة نكون ظلمنا علم التصوير وهو برىء مظلوم ممن استخدمه لتحقيق غايات أخرى .

الانطلاق من ردود الأفعال لإنشاء علم اجتماعي إسلامي خطأ غير مقصود وكذلك لا يقلل خطأ القياس على خطأ الغرب من خطأ الغرب نفسه ، فالنظرة الكلية الشمولية لمقال الأستاذ أمزيان لا تخرج عن ضرورة إيجاد علم اجتماع إسلامي آخر غير الغربي لكنه عند البحث في المضمون لا يختلف عن الآخرين إلا في اللون وفي فعل مضاد يبنى وهو ينظر لما يقابله من تجربة ، وينطلق من كل هذا لإقامة صرح جديد ، والأفضل الانطلاق من تجرد لا من ردود أفعال مع الاستفادة من التجربة أولاً وتحديد الهدف والوسائل مع إدراك ساحة باقي العلوم لإقامة صحيحة مستقلة متميزة لعلم اجتماع إسلامي .



الموزعون المعتمدون
لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا :

المكتب العربي المتحد

United Amb Bureau
P.O. Box: 4059
ALexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي

Islamic Book Servioe
10900 W. Washingtun St.
Indianapolis, IN 46231 U. S. A.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية

The Islamic Fouodation
Markfield Da'wah Certre, Ruldy Lane
Markfield, Leioester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامي

Muslim Infommijon Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون: 0818-465-1 (966)
فاكس 3489-463-1 (966)

مصــــر :

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
٢٦. ب شارع الجزيرة الوسطى
الزمالك ــ القاهرة
تليفون: 9520-340 (202)
فاكس: 9520-340 (202)

لبنـــان :

المكتب العربي المتحد
ص.ب: 135889 بيروت
تليفون: 807779

الأردن :

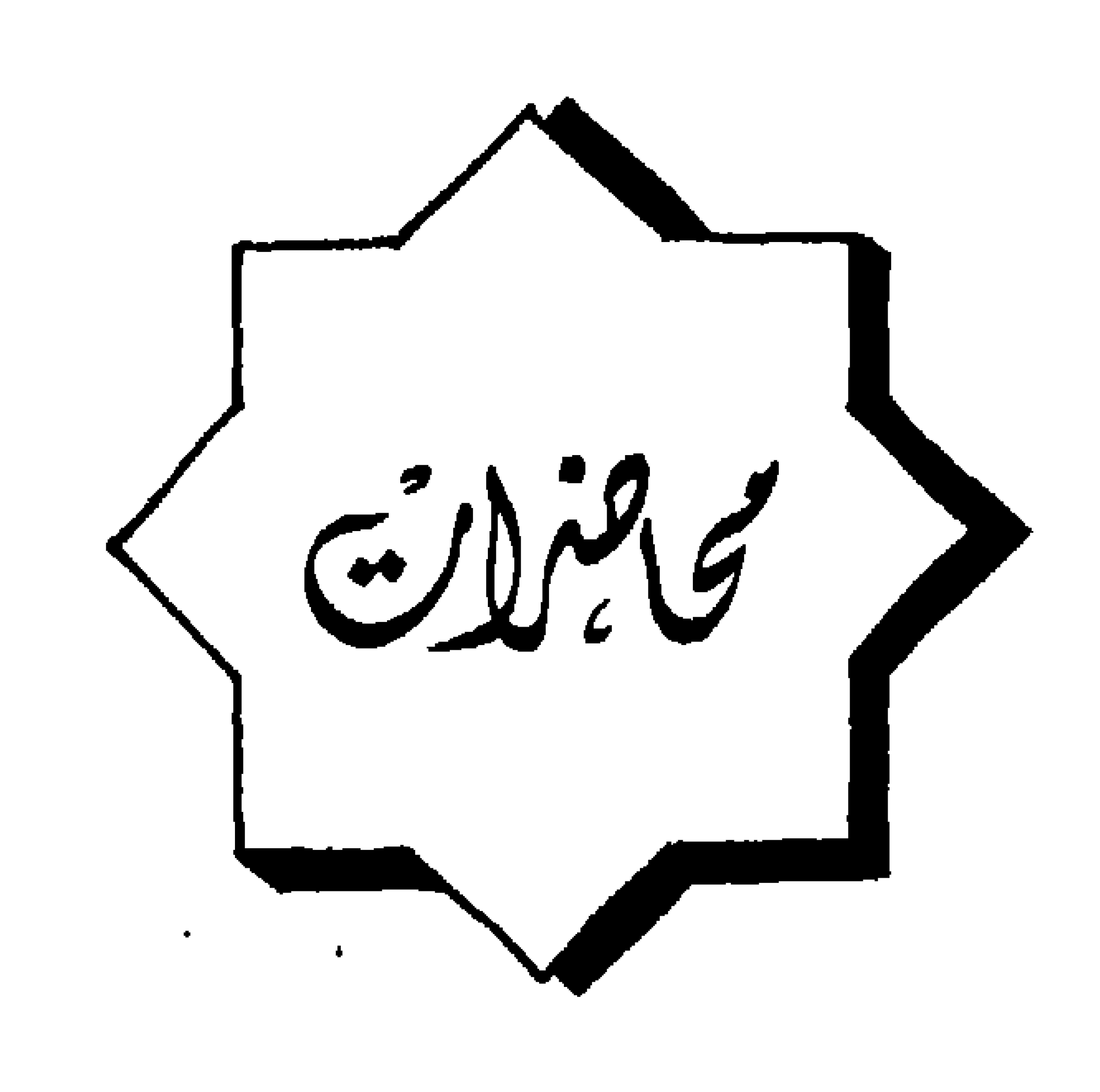
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص. ب. ٩٤٨٩
عمان ــ المملكة الأردنية
تليفون: 962-6-639992
الفاكس : 962-6-611420

المغــرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المامونية
الرباط ــ المغرب
تليفون: 723276 (7-212)

الهنــــد :

Genuine Publications & Media (Pvl) Ltd.
Vateg Building, Nimmuddin West
New Delhi- 110025
Tel: 6172409



سيمنار تدريس العلوم الشرعية

فضيلة الشيخ محمد الغزالي

د . جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم

إن أهمية موضوع تدريس العلوم الشرعية لا تخفى على أحد ؛ وذلك لأن من أهم مشاكلنا ، ولعلها أهمها على الإطلاق ، هي مشكلة الازدواج الثقافي . وتطوير تدريس العلوم الشرعية يعد أحد الحلول والمداخل الطبيعية لحل هذه المشكلة ، بما يضمن امتصاص العلوم الاجتماعية والطبيعية وتكييفها وَفقا للشريعة ، وبذلك تعود الثقافتان إلى ثقافة واحدة .

ومحدثنا فى هذا الموضوع هو أستاذنا الشيخ « محمد الغزالى » ، وهو خير من يتحدث فيه علماً وخبرةً وتجربةً ، وأعتقد أنه غنى عن التعريف ، فليتفضل :

الشيخ محمد الغزالى :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ، أيها الإخوة لا بأس أن أبدأ حديثى بطرفة وقعت لصديقى الشيخ عبد المعز عبد الستار[1] وهو زميل دراسة وكان من قادة جماعة الإخوان المسلمين فقد كان يحب التحدث للجماهير وقد حضر الفقه على المذهب الحنفى ـ كما حضرته أنا على المذهب الحنفى ـ وأراد أن يذهب ليدرّس فى مسجد قريته فى فاقوس ، فأخذ كتاب « الإيضاح »[2] وهو كتاب الفقه الذى درسناه ، ثم شرع يقول للناس أول سطور الكتاب وهى أن المياه سبعة : ماء البحر ، وماء النهر ، وماء البَرَد ، وماء الثلج ، وماء المطر ، وماء العين ، وماء البئر ، فقال له

أحد الحاضرين : إن المياه موجودة بالصنبور ... فما هى المياه السبعة التى تتحدث عنها ، فطوى كتابه وهرب ! فالكتاب مؤلف يوم كانت المياه هكذا ، وحين كان طلب المياه للوضوء أو الغسل شيئا عسيرا وبقى الكتاب كما هو يدرس للآن . قد تكون هذه القصة مثار ضحك ؛ ولكنه ضحك أشبه بالبكاء كما يقول أبو الطيب . وقد كنت أسمع إذاعة المملكة العربية السعودية ، وأسمع المفتى يتحدث وكان يشرح قوله تعالى ﴿ **فى القصاص حياة** ﴾ وقصاص السن بالسن والعين بالعين معروفة ولكن المشكلة فيما إذا حدث جرح لايمكن تحديده وأخذ القصاص منه ، وقد سمى الفقهاء الجراحات بأسماء مختلفة ، كالشجاج والدامغة والجائفة ... الخ .

المهم أن الشارح أو المفتى أو المذيع قال : إذا ضرب شخص شخصاً آخر وأحدث به ما يسمى فى العصر الحاضر « ارتجاج بالمخ » فكيف يتم القصاص منه أو ما الذى يصنع به ؟ فالقصاص هنا مستحيل لأنه قد يتم ضربه ضربة تؤدى إلى موته . وهنا لابد من تعويض ، فكيف يتم التعويض ؟ فقال أن نفرض هذا المعتدى عليه عبدا ونرى كم ثمنه عليلاً ، ثم ثمنه وهو صحيح ، والفرق بين الثمنين الصحيح والعليل يدفعه المعتدى . هكذا كانوا يتعاملون في الماضي حيث كان الرق ولكن هذه الطريقة لا تصلح اليوم . وقد بقيت هذه الأفكار مجمدة فى كتبنا الفقهية تجميدا مؤسفا ولا معنى له . وعندما كنت إمام مسجد فى العتبة الخضراء خلف سوق الكانتو أحضرت ورقة وكتبت عليها : إذا أردت الوضوء فسمى الله وخذ الماء واغسل يديك ثم ادخل الصلاة وراء الإمام وافعل ما يفعل الإمام ؛ فإذا رابك شيء فاسأله . ففى صفحة من عشرة سطور أمكن تقديم الوضوء والصلاة ! ولكننا الآن من الممكن أن نقرأ لابن حزم ما كتبه فيها فى مجلدين تقريبا مما يؤدى إلى إطالة الكلام فى هذه الموضوعات إطالة كبيرة ولا تدرى كيف تقع هذه الإطالة حتى أصبحت الأغسال كأنها عقد مع أنه من المفروض أنها مسألة عملية . والرسول ما فعل هذا وهو يُدرّس للناس الوضوء والطهارة ، إنما قدمها فى كلمات قلائل عملية تم بها تعليم الناس الغسل وانتهى الامر ! ولكن عندما تحول العمل بالدين إلى كلام فيه ، تحول الفقه إلى كلام مكرر فى أمور كان يمكن أن تكون سريعة وتؤدى على عجل ، وقد كان ممكناً لبعض الناس أن يذهبوا إلى كتب الفقه ويجردوها من هذه الأشياء التى ذكرناها يعيدوا صياغتها . وربما أول ما يعرض لهم حذف أبواب وصور الرق التى لا تزال تدرس إلى الآن . وبالطبع فإن الفقه بهذه الطريقة هو علم ميت ، وما يبذل فيه من جهد هو جهد باطل . وذلك فى الوقت

الذى تغير فيه العالم تغيرا يستدعى أن يتحول الفقه إلى علم عملى . وقد لاحظت أن أبا حنيفة كان له تلميذان مشهوران وهما « محمد بن الحسن الشيبانى »(٣) و « أبو يوسف »(٤) وقد ألف أبو يوسف كتابه فى الضرائب - أى فى الخراج -: فدخل فى صميم الحياة . كما ألف محمد بن الحسن الشيبانى كتابه فى السير الكبير فى العلاقات الدولية ؛ ودخل هو الآخر فى صميم الحياة . وأنا ألحظ أن الفقه الإسلامى الآن فيه جانب ميت بيقين ، وهو الناحية الدولية وسوف نتحدث فى هذه الناحية الدولية حول قصة دار الإسلام ودار الحرب وكيف أُلجئنا إلى التعامل مع الآخرين بما فرضوه علينا ، فهم الذين فرضوا هذا ومع هذا فلدينا أخطاء حقيقية فى الفقه فى هذا الموضوع فالطالب يقرأ أن علاقتنا بالآخرين تدور حول « الإسلام أو الجزية أو الحرب » وهذا ما يدرسه الأزهريون جميعاً ، وهو كلام لا أصل له من الناحية العلمية ، فعلاقتى بالآخرين هى الدعوة وأنا أدعو الناس إلى الله وإلى الإسلام ، ولا علاقة لى بأكثر من الدعوة ، أنا أشبه برجل معه سلعة جديدة تشتمل على توحيد وعدالة ، وديمقراطية ، أعرضهـا على الآخرين ؛ فإذا لم تعجبهم ، أقول لهم : أتريدون ألّا تدخلوا فى هذا الدين ، فإذا قالوا : لا نريد أن ندخل ولا أن نسمع منك ، أقول لهم : لكم هذا ولكننى أطلب منك أمرين : الأمر الأول أن تدعنى أذهب إلى الآخرين لأحدثهم ، فهل تمنعنى يقول : لا أمنعك ! وإذا استجاب لى أحد أتعترض طريقه ؟ فيقول : لا أعترض طريقه . فأقول : حسنا لا صلة لى بك . وهذا نص الآية الكريمة ﴿ **فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السَلَم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا** ﴾ ، أما إذا قال لى : سأمنعك من الكلام أو أمنع من استجاب لك من أتباعك ، فإننى أقول له : إذن الحرب بينى وبينك ! وهذا لا يقال له إما الإسلام وإما الجزية وإما الحرب . وهذا يوضح أننا قد نسينا الجزء الأول والأساسى وهو الدعوة . وقد يكون للنسيان سند ، فقد كانت الأمة الإسلامية فى الأيام الأولى شبه محتلة بالرومان من شمال الحجاز إلى تبوك وإلى مؤتة وبالفرس فى الحيرة والعراق ؛ ومن هنا كان القتال مثل قتال الفلسطينين الآن مع بنى إسرائيل الذين يحتلون أرضهم ليس فيه مقولة الإسلام أو الجزية أو الحرب ، ولكنه مسألة غسل للأرض من أناس احتلوها من قرون ، ولم نأنس فيهم إلا أنهم قتلة أو ظلمة . إن القانون الدولى لدينا لم يُدرس ولم توضع له أسس حسنة ، ولم تؤخذ أسسه من الكتاب والسنة ! أما القانون الدستورى فإنه قانون عجيب ليس موجودا فى الفقه الإسلامى أيضاً إذ كان الفقه يقتصر على بعض المعاملات التى تتصل

بالعشيرة وبالمعاملات الساذجة البدائية وأعجب ما فى تراثنا أننا نسمى الناس الذين يولوا الحاكم : « أهل الحل والعقد » وذلك فى الوقت الذى نقول فيه أن الشورى معلمة لا ملزمة ، فأين الحل والعقد ؟ إذا كان أهل الحل والعقد لا يملكون شيئا يقولوه للحاكم وهو يفعل ما يريد ، فكيف يكونون أهل حل وعقد ؟! .

ومما سبق يتضح أن هناك خلطاً كبيراً ولابد من إعادة النظر فى الفقه الإسلامى كله موضوعاً ودراسةً وإلا فإن بقاء الفقه على النحو الذى يقدم به الآن ما هو إلا تضييع للوقت وللعمر وللفكر . فنحن قد درسنا « نور الإيضاح » للشُرُنْبُلالى(٥) ومتن القدورى وشرحه للميدانى(٦) ، ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر(٧) . وهذه الكتب كلها تتكرر فى موضوع واحد . أى أن السنوات الثلاث عشرة الأزهرية الابتدائية والإعدادية والثانوية كان يمكن أن تكون ثلاث سنوات فقط ، وبعد اختصار الوقت من الممكن أن ندخل الدراسة الميدانية إذا أحببنا ولكن بعد تجريدها مما ذكرته ، وبعد هذا يدخل القانون الدستورى والقانون الدولى فى الشريعة والفقه ولكن فى البداية يجب أن يقتصر الأمر على العبادات والمعاملات المعروفة والعادية ! .

وأحيانا تأتى أمثلة تنظـر إليها فتعجب .. فعند دراسة الربا وأنا طالب – على سبيل المثال – أقول فى نفسى ما معنى هذا الحديث وما شرحه لى أحد ! « حيث الذهب بالذهب هاء وهاء ومثلا بمثل ، وكذلك الفضة » وأقول فى نفسى ما معنى أن أعطى شخصا كيلو قمح ويعطينى كيلو قمح وكيف تسير هذه المعاملة ؟ إلى أن قرأت بعد ذلك أن ابن القيم يقول إن هذه معاملة مقصود بها تحريم ربا الفضل وأن هذه ذريعة لتحريم النسيئة . وقد رفض معاوية ذلك.

المهم أن هناك أشياء كأنها عبادية تروى ولا تفهم ، فكيف يكون هذا فقها وهو المعرفة ومن هنا لابد من إعادة النظر أولا فى مادة الفقه وفى الدراسة .

إذن كيف نعيد النظر فى مادة الفقه ؟

كان قد بدا لى فى الماضى أن نبدأ فى الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة ، وبعد ذلك ندرس الفقه المذهبى معاً وفعلت هذا – وأنا مدير مساجد – ورتبت على الأئمة واخترت كتاب فقه السنة للشيخ « سيد سابق » وهو كتاب حسن وصغير . بالإضافة إلى الفقه المذهبى الذى يختاره الإمام حسب مذهبه ، حنفى ، أو مالكى ، أو شافعى .. فهو حر فى هذا . ولكننى بلوت من الناس ما جعلنى أتراجع عن هذا ، وأقول بتدريس الفقه المذهبى أولاً ثم الفقه المقارن على ضوء فقه السنة مع بعضهما ، لماذا ؟ لأننى وجدت الدخول فى السنة دون وعى فقهى مالكى أو شافعى

يعد خطراً على القارىء ويجعله يفهم الأمور فهماً قد يكون رديئاً . وعلى سبيل المثال فإن التفسير الذى وضعته « زينب الغزالى »[٨] وأرسلته لى ، وضعت فيه حديثا يقول « بعثت بالسيف بين يدىّ الساعة » . رغم أنه من ناحية الرواية حديث ضعيف ، ولو فرضنا أنه صحيح ، فإنه يصبح فى بعض الأوقات شعاراً فقط ، بمعنى أن يأتى حديث آخر يقول « أنا نبى المرحمة وأنا نبى الملحمة » ، ومعنى هذا أننا لسنا كالمسيحية التى تُضْرب على الخد الأيمن فتدير الخد الأيسر ، وإنما بعث الرسول بالسيف عندما يكون الأمر محتاجا للسيف . فالسيف موجود عندما يكون الأمر متعلقا بالملحمة ، وكما قال الشاعر العربى :

ولى فرس فى الحلم بالحلم ملجم
ولى فرس فى الجهل بالجهل مسرّج
فمن شاء تقويمى فإنى مقّوم
ومن شاء تعويجى فإنى معوّج

أو كما قال أبو الطيب :[٩]

ووضع الندى فى موضع السيف بالعلى
فصر موضع السيف فى موضع الندى

ومن هنا فإن وضع الدليل مع الأحداث يحتاج إلى الفقه ومن بين الأئمة الأربعة الذين درستهم أبو حنيفة[١٠] ومالك[١١] والشافعى[١٢] وابن حنبل[١٣] فإن ابن حنبل رغم أنه أقربهم إلى الأثر فإنه حقيقة رائع فى أخلاقه ورجولته وصلابته وله فهم فيه دقة ، أما الأئمة الثلاثة فقههم أو رأيهم العقلى رأى عجيب ففيهم ذكاء غير عادى . فعندما ظهر الشعر الأشيب فى رأس أبى حنيفة قال له الحلاق لا تنزع الشعر الأشيب ؛ لأن مكان الشعرة الواحدة تظهر شعرتان فقال أبو حنيفة إذن فانزع الشعر الأسود حتى يتضاعف ! وهذا قول طريف وفيه شاعرية وليس فيهم جلافة كما يثار حولهم ! وقد كان « مالك » لا يرى صلاة النافلة بعد العصر فكان أن قال له أحد الناس بعد صلاة العصر صل يا إمام .. اركع يا إمام .. فركع الإمام مالك ركعتين فقيل له : ليس هذا مذهبك ، فقال : خشيت أن أكون ممن قيل فيهم ﴿ **وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون** ﴾ ؛ وهذه أيضا نوع من الحساسية والشاعرية ، فقد جمعوا بين الفقه وبين الحس المرهف . ونحن فى دراستنا للفقه الإسلامى لابد أن ندرس هذا الفقه الجميل فى الحقيقة . وأنا من أشد الناس كرها له فى حياتى وإلى الآن أضيق بكتبى وربما والله ما نظرت فى كتب الفقه إلا لأدفع عن الإسلام غائلة الجهلة الذين دخلوا فى ميدانه ولهم فتاوى غريبة ولهم جهالات سقيمة اضطرتنى للدخول فيه لكى أعرف الحقائق وقد رأيت حقائق كثيرة بعضها لابد منه فمن الخير أن يدرس الفقه ! والواقع أن طبيعة ثقافتنا العامة مغشوشة ، بمعنى أن كل علومنا كنوز

ولكنها مخلوطة بأتربة لا حصر لها . فكما نستخرج البترول وننقيه ، ونستخرج الذهب وننقيه ؛ فنحن مضطرون إلى الخوض فى هذه الكتب ولكن بعقل فيه شيء من النضارة والنقد والإدراك الصحيح ، ثم نأخذ ما يقترب من الكتاب والسنة والفطرة السليمة ؛ لأن الفطرة من مقاييس الإسلام ، هذا بالنسبة للفقه . أما بالنسبة لعلم العقيدة وعلم التوحيد أو علم الكلام وهذا ما كان يجب أن نبدأ به فأنا أديم تلاوة القرآن الكريم وهذا من منن الله ، والشيء الذى استيقنت منه أن القرآن أقام الأدلة على معرفة الله منتزعة من هذا الكون الذى نعيش فيه ، والعقل الذى ينظر فيتأمل فيستنتج ، وليست أدلة فلسفية أو نظرية . ليس أكثر من الالتفات إلى البديهيات مثل ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ ؛ ومن هنا فإن البداية تكون بالأدلة العقلية من الكون الذى نعيش فيه ، ثم من هذه الأدلة نقيم العقيدة . ولكن مع الأسف من عهد مبكر اضطربت علوم العقيدة عندنا واختلطت بالفلسفة الإغريقية التى لها نزعة غير النزعة الإسلامية فهى ترى أن المادة خسيسة وأن المعنويات هى الرفيعة . فالكون بجزئياته هابط ولكن الكليات العامة هى الرفيعة . والنظر لديهم ليس موجود أو موجود ولكن بطريقة غير كريمة أو غير سليمة أو غير كاملة . وقد ذكرت ذلك فى كتابى « المحاور » أنى أتعجب ماذا جعل المسلمين وهم أصحاب رسالة عالمية بدلا من أن ينقلوا رسالتهم للعالم ، ينقلوا خرافات الإغريق إلينا ؟! يقول البعض إنه انفتاح .. وأقول والله لابأس ، قد يكون هذا انفتاح فعلا ، ولكن وجدت أن الناس الذين نقلوا الفلسفة الإغريقية كأنما أعجبوا بها إعجابا غلبهم على أنفسهم ، فكانت النتيجة أننى الآن عندما أنظر إلى علم الكلام وأنظر إلى الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة ، وما تفرع منها ، أجد أن الخطأ الكبير عندنا هو أننا أخذنا من فلسفة أرسطو(١٤) فى المادة والصورة ما نقلناه إلى الله والكون ، وكانت النتيجة أننا نقلنا خرافات وأكاذيب لامعنى لها . وقد سمعت البعض فى أصول الدين ، وهو يصف الله سبحانه وتعالى فى العقائد ويقول : إن الصفات هى لا هو ولا غيره لأن المعتزلة يقولون : يعلم بذاته ، يقدر بذاته ، وليست له صفات زائدة عن الذات ، وإلا لتعدد القدماء ، وهذا الكلام الساقط منقول نقلا عن فلسفة أرسطو . ورغم أن أرسطو من الفلاسفة الإلهيين إلا أنه أشبه بالفيلسوف المُخدر أو الرجل الذى يتعاطى المخدرات ، وقد قال عنه « ويل دورانت » : إنه إله أشبه بملك إنجلترا ، يملك ولا يحكم ، ولا يدرى شيئا ، ويقول أيضاً : إن هذا العالم الكبير أصغر من أن ينظر الله فيه وقد ترجم هذا المعنى عندنا على أنه لا يعلم الجزئيات ، وكل هذه

خرافات منقولة لا أصل لها ، ولا وجود لها فى الخارج ، ولا وجود لها فى الذهن ، ولا وجود لها فى العقل ، ولا تساوى شيئاً ، وقد نقل إلينا ولا ندرى كيف أعجبنا به ؟ والذين يردوا على ذلك يأتى ردهم على أساس رفض هذه الفلسفة ، وإننا لو شطبنا كلمة الفلسفة بكل مبادئها الإغريقية من علم الكلام لانتهت المذاهب الفلسفية فى ديننا ، وتختفى الأشاعرة والمعتزلة بطبيعة الحال ؛ لماذا ؟ لأن المعتزلة أنكروا الصفات ، وأهل السنة أنكروا ذلك وقالوا : إن هناك صفات . ولكى يجمع الأشاعرة بين الاثنين قالوا : هناك صفات يقيناً ، ولكن هذا لا يعنى تعدد القدماء ، وأتوا لها بحل يناسبهم .

ونحن لا نريد أن نجادل الذين نظروا للفلسفة فأيدوها أو حايدوها أو ردوا عليها ؛ وذلك لأن الفلسفة الإغريقية بدأت منذ خمسة قرون تقريبياً تتدحرج عن مكانتها ، وذلك فى وقت سقوط القسطنطينية فى أيدينا ، وفتح الأسبان لأمريكا ، وسقوط الأندلس ، حيث بدأ عصر الإحياء مع أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر . والذى قام على إنكار الفلسفة الإغريقية ، فبدأت فى السقوط عن عرشها . ولم يأت القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلا وكانت الفلسفة الأوربية بعيدة كل البعد عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وسقراط ، وبعيدة كل البعد عن هذا الكلام الذى تأثرنا به كثيراً وتأثر به علم الكلام عندنا ولكى نعيد علم الكلام أو علم العقيدة أو علم التوحيد لقواعده الأصلية يجب أن نعود إلى الاستدلال على وجود الله من الكون ، ونكتفى بالأسماء الحسنى وبالصفات العلى كما وردت فى كتاب الله سبحانه وتعالى . وبعد اختفاء الفلسفة الإغريقية يبقى شيء وحيد ، وهو الذى يفرق بين السلف والأشاعرة الآن ولابد من كلمة حاسمة فيه ، هو موضوع العقيدة . فالعقيدة عندنا أو المذهب الإسلامى السائد الذى قام عليه الأزهر يعد أعدل الدراسات الإسلامية منذ بدأت المدارس الإسلامية وإلى الآن .

فالأزهر يرى أن العقيدة لاتستقى إلا من نصوص قطعية ثبوت وقطعية دلالة ، وبالتالى فإن أحاديث الآحاد ليست مصدرا للعقيدة ؛ وإنما تؤخذ شرحا لعقيدة جاءت فى القرآن غير مفصلة ففصلتها ، وقد دار حوار بينى وبين الدكتور راشد فقد سألنى عن برنامج تدريس علم العقيدة ، فقلت له إن العقائد موجودة وسنحضرها من الكتاب الكريم و لم أذكر السنة فى الحقيقة ، وقلت : إن السنة ما شرح الكتاب ، فرفض ذلك . فقلت له : ماذا تريد إذن ؟! فكان معنا رجل توفى رحمة الله عليه اسمه الشيخ خليل هراس[١٥] فقال : يجب أن تأخذ من أحاديث الآحاد ، فقلت له : كيف وليس عندنا عقائد من أحاديث الآحاد



فأصر على رأيه فقلت له مثل ماذا من أحاديث الآحاد ، فقال : مثل حديث القدم الذى يقول « يضع الجبار قدمه على النار فتطقطق ... » فقلت هذا حكم عادى وليس عقيدة لأننى عندما أذهب إلى إنجلترا مثلا هل أقول لهم أتؤمنون بالله وقدمه ؟! أو تؤمنون بالله وساقه وقد ذكرت ذلك فى كتابى الأخير (حديث الساق) ، وقلت له يكفى أن تكون العقائد عندنا من القرآن الكريم ، ولكنه رفض .

وأُصر على أن العقائد إنما تؤخذ من قطعى الثبوت وقطعى الدلالة وما كان شارحا للقرآن ؛ فنحن لدينا ﴿ **الوزن يومئذ الحق** ﴾ فإذا جاء حديث يشرح الميزان فلا شكلة فى هذا .. كما أننا لدينا عذاب القبر إجمالاً فى القرآن ﴿ **ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق** ﴾ أو ﴿ **اليوم تجزون عذاب الهون** ﴾ أو ﴿ **من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون** ﴾ أو ﴿ **النار يعرضون عليها غدوا وعشيا** ﴾ فلا بأس أن تأتى أحاديث تشرح عذاب القبر لأنها توضح ما أجمل القرآن وهذه طبيعة السنة ولا شىء فى هذا . وقد قلت فى كتابى « عقيدة المسلم » وهو كتاب سهل وقد ألفته وأنا صغير ولكنى لا أزال أرى أن فيه خيرا كثيرا وفيه كلمة جديرة بالتأمل وهى« أن اللغات من صنع البشر فهم يضعون الكلمات بإزاء مفاهيم ذهنية أو أدوات حسية (شخوص وأشياء يألفونها أو أفكار تدور بينهم) فهى حقيقة بالنسبة إلى ما وضعت بإزائه مما يتداول بين الناس من حسيات ومعنويات ، ولكن عندما تكون كلاما عن الغيب فهذا الكلام مجازى بطبيعته ؛ لأنه حتى عندما وصفوا لنا الجنة قال ابن عباس : مافى الجنة من دنيانا إلا الأسماء ، أما الحقائق فلا نعرفها . فإذا كان هذا بالنسبة للجنة ، فكيف الحال بالنسبة لذات الله وصفاته التى يكون الكلام فيها على قدر عقولنا نحن . ومن هنا أنا أؤمن بالمجاز وأن كل لغة فيها مجاز ، والقرآن فيه مجاز ، وقد قال لى أحد الأشخاص : إن القرآن ليس فيه مجاز ، فقلت له : فكيف أفهم إذن معنى قوله تعالى : ﴿ **وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون** ﴾ وقبلها :

﴿ **إنا جعلنا فى أعناقهم أغلالا فهى إلى الأذقان فهم مقمحون** ﴾ فأين هى الأغلال وأين هى السدود ؟ فقال : إن ابن تيمية(١٦) قد قال إنه ليس فى القرآن مجاز ، فقلت : وإن أصحاب اللغة الذين درسوها أكدوا لنا ذلك ، وأخذنا منهم المجاز العقلى والمجاز المرسل والمجاز بالاستعارة وأخذنا البلاغة وعلومها ، ومن هنا فإن القول بأنه لا يوجد مجاز فى اللغة قول غير صحيح . وعندما كلفت بإلقاء درس بالتليفزيون كنت أطلب أن يعطونى صورة للسحب وهى تنطلق ، وصورة للأمواج وهى

تهيج ، وصورة للزروع وهى تتدلى منها الثمار ، والأشجار وهى باسقات . حتى إننى طلبت أن يعطوننى صورة لعملية جراحية وقد أشرت في كتابي الأخير أننى كنت أعانى من جلطة بالساق قبل أن تنتقل إلى القلب وقد نجانى الله منها ونشكر الله على ذلك ، وأتوا لى بآلة سمعت فيها صوتا عند وضعها على ساقى فقلت للطبيب : ما هذا الصوت ، قال : إنه صوت الدم وهو يجرى فى العروق . ففكرت فى الشرايين الطويلة التى تصل إلى عدة كيلو مترات ، ويجرى الدم فيها من خلال شعيرات ، مشتملاً على كرات حمراء وكرات بيضاء وأشياء زائدة من السكريات والدهنيات والزلال ... الخ ، وتخيلت لو تم توصيل شرايين ال ٥ مليار نسمة فى العالم إلى أين ستصل .. ستصل بالتأكيد إلى الشمس !! ومن الذى يشرف على ذلك كله .. فأنا ألفت النظر إلى خلق الله وإلى عظمته فى كونه ! ولماذا نذهب بعيداً ، فلقد حاول الشيخ محمد عبده [١٧] فى كتابه « رسالة التوحيد » الذى كان مقرراً علينا فى السنة الرابعة الثانوية حاول أن يجمع الشمل ويلم المسلمين فى هذا الجانب ، وقال : لماذا النزاع ، فالمعتزلة يقولون باستحالة رؤية الله ، وأهل السنة يقولون إن الرؤية عقيدة لأن الحديث الشريف يقول : « ترونه كما ترون القمر ليلة البدر ، والشمس ليس دونها سحاب » . وقال الشيخ عبده : إن ما أنكره المعتزلة غير ما أثبته أهل السنة ؛ لأن المعتزلة يقولون إن الرؤية تعنى الجهة وتعنى التحيز وتعنى المادية وبذلك يصبح الله مخلوقاً ، وعندما نقول إن هذه الرؤية لا ندريها ولا نعرفها وأنها رؤية غير مادية ينتهى الأمر .

وانتهى المعتزلة كما انتهى أرسطو ، وأصبح هناك إنكار تام للألوهية . إننا نستطيع بالعقل أن ندرك أن ما لا نستطيع أن نبحث فيه نتجاوزه ، وهذا هو الإسلام ، وهذه هى العقيدة كما شرحها كتاب الله وسنة رسول الله . ومن هنا لابد من إعادة النظر فى دروس العقائد على أساس معقول !

وعندما ننظر للحديث ، وعلم مصطلح الحديث فسوف نجد أن هذا العلم يُدرس إلى الآن دراسة تعبدية بمعنى أنه لا يطبق ، فالحديث المعلق هو الذى سقط منه الرواة من أول السلسلة والحديث المنقطع هو ما سقط منه رواة داخل السلسلة ، والحديث المرسل هو ما سقط منه الصحابى ، والحديث المتروك ما رواه راو ضعيف جدا مخالفاً به أهل الثقة ، وهكذا .. فهل فكر أحد أن يأتى بحديث وسلسلته ليبين لنا مواضع وأسباب الضعف وما حدث للسلسلة ؟ ولم يفكر الأزهر فى تدريس علم مصطلح الحديث حتى أصبح علما أثريا يحال فيه على مجهول مع أنه كان من الممكن أن يأتى بعالم مثل الشيخ

الألبانى[١٨] ويسند إليه تدريس الأسانيد ، ويبين للطلبة لماذا قلنا إن هذا الحديث ضعيف ، وهذا منقطع ، وهذا ضعيف ، وهذا مرسل ، وهذا متروك .. الخ ، ثم إنه ما أكثر الأحاديث الضعيفة ، وما أكثر أسباب الضعف فى السنن الموجودة ولا نعرفها . وخاصةً أن علم المصطلح علم أثرى ولابد له من الشرح التحليلى . وأين الآن في الأزهر علماء السنة مثل : سيد صقر[١٩] ، أحمد شاكر[٢٠] . وقبل كل ذلك فإن تعريف الحديث الصحيح هو أنه رواية الضابط الثقة عن مثله إلى منتهى السند من غير شذوذ ولا علة قادحة ، وهذا ما تسير عليه كتب السنة الصحاح . وعلى هذا النحو أجد أحيانا حديثين متناقضين واردين فى الصحاح مثل حديث « إذا التقى الختانان وجب الغسل » وحديث « الماء من الماء » الواردين فى الصحاح فى كتاب تفسير الوضوء تحت بعضهما وضد بعضهما . وهنا لابد من تدخل الفقهاء . وقد سبق أن تدخل أبو حنيفة ورفض ما لا يتعلق بمذهبه ، وتدخل مالك ورفض كل ما خالف أعمال أهل المدينة ، فقد رفض الاستفتاح فى دخول الصلاة ، ورفض صلاة ركعتى تحية المسجد والإمام يخطب ، ورفض الرضعات الخمس والعشر ورضاع الكبار ، ورغم أن كل ذلك موجود فى الصحاح ، وعندما جاء أبو حنيفة رفض حديث « لا يقتل مسلم فى كافر » ومن منطلق أن النفس بالنفس . فإذا كنا نقول إن الحديث شاذ عندما يخالف الثقة ، فكيف لا يكون شاذا إذا خالف القرآن الكريم . وقد رفضت أحاديث خالفت القرآن ، وسبق أن صحح الألبانى والسيوطى[٢١] حديث « إن لحم البقر داء » ورفضته من منطلق أن الله امتن بلحم البقر فى موضوعين من القرآن ﴿ ومن الإبل ومن البقر اثنين ﴾ ، ﴿ والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير ﴾ ، ومن هنا فإن الحديث مرفوض لأنه خالف القرآن .

وقد قال لى الشيخ عبد الحليم[٢٢]: إن **الله هو الذي دنا وتدلى لسيدنا محمد** استناداً لما رواه البخارى من أن الجبار دنا فتدلى ، فقلت وهل ينزل الله لمحمد ؟! وعندما بحثت فى الحديث وجدته ضعيفاً ومن هنا وجدت أنه لابد من إعادة النظر فى دراسة الأحاديث بأن يدرس المصطلح دراسة تطبيقية حتى نعرف لماذا يكون الحديث ضعيفاً ، وثانياً : تُعرض أحاديث الصحاح على ضوابط الصحة التى وضعها الأئمة ولا نأتى بشىء من عندنا ، فإذا كان الأئمة يضعون فى شروط الحديث الصحيح ألّا يكون فيه شذوذ أو علة قادحة ، فإنه إن ثبت أن الحديث مخالف للقرآن يصبح شاذاً وبه علة قادحة .

ومع هذا فمما لا شك فيه أن السنة غربلت وبذلت فى الأحاديث جهود جبارة ولم ينقد تراث بشر كما نقد محمد عليه الصلاة والسلام لأنه ليس قرآنا ، وقال العلماء : إنه ظنى الثبوت فإذا خالف قطعياً ، سقط بطبيعته . ومن هنا فإنه يجب أن تُدرس هذه القواعد عندما تُدرس السنة .

وعندما كنت أُدرس بجامعة الأزهر اجتمعت بالإخوة الذين يقومون بالتدريس فى الكليات وقلت لهم لكى تكونوا عمليين لا يجب أن ندرس جميع الأبواب حديث بحديث ؛ لأننا بذلك لن ننهى منها حتى آخر العام سوى بابين فقط ، وإنه من الأفضل أن نأخذ حديثاً من كل باب ، وعلى سبيل المثال نأخذ حديثاً من باب الجمعة ، وحديثين من باب العيد .. وهكذا حتى ننتهى من جميع الأحاديث الموجودة بالأبواب المقررة على آخر العام ، ونكون بذلك قد أحطنا بشىء من السنة . ولكنهم رفضوا اقتراحى رفضاً باتاً ، وأصروا على تدريس جميع أحاديث الباب الواحد ، حتى لو وصل الأمر إلى تدريس ٣٠ حديثاً فى باب الجمعة ، و فى هذا مضيعة للوقت . وأذكر أنه كان علينا ونحن طلبة أن ندرس صحيح مسلم كله بهذه الطريقة من السنة الأولى إلى السنة الرابعة ، ومع ذلك لم نته ربعه ! وقد اضطررت لقراءته بعد التخرج ، وكثيراً ماقلت وأنا طالب للشيخ عبد الفتاح العنانى عندما كان يأتى لحضور المجلس الأعلى فى عامى ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ : لقد خرجتمونا جهلة مع أننا كنا أحسن من تعلموا فى هذه الفترة .

أما علم التفسير فإننى أرى أننا لم ندرسه فى الأزهر على الإطلاق ؛ إذ أن دراسته كانت مجرد تطبيقات بلاغية وإعرابية فقط .

وهنا أقول إنه لابد من إلقاء نظرة عامة على التفسير الموضوعى للسور كلها ، ثم تُفسر الآيات جزءًا جزءًا ، ولا بأس أن نعرض للبلاغة وللنحو ولما يكون من علوم تتصل بالتفسير ، سواء كانت علوم كونية أو غيرها ، وذلك دون أن يطغى هذا على التفسير النفسى أو الذاتى للقرآن الكريم . ومثال ذلك عندما نأتى لتفسير سورة آل عمران ، فإنه يمكننا أن نشطرها إلى شطرين ، الشطر الأول : حوار مع أهل الكتاب يتمثل فى دعوة أصحاب الكتب الأولى ، ويبدأ من أول السورة إلى قوله تعالى : ﴿ إن تمسسكم حسنة تسوءهم ﴾ والشطر الثانى : تعليق على هزيمة أحد وجهاد الوثنية الأولى ، وتبدأ من قوله تعالى : ﴿ وإذ غدوت من أهلك تبوىء

المؤمنين مقاعد للقتال ﴾ إلى آخر السورة . وقد يلتقى الشطران معاً فى آخر السورة ليبين أن جهاد الدعوة الذى قد يكون مع أهل الكتاب ، وقد يكون مع الوثنيين ، يحتاج إلى الصبر والمثابرة ؛ حيث ختمت السورة بـ﴿ اصبروا وصابروا ورابطوا ....﴾.

وقد اعتمدت وأنا أفسر سورة البقرة فى خطبتى بمسجد عمرو بن العاص على كتاب الشيخ عبد الله دراز[٢٨] « النبأ العظيم » ، وهو كتاب أتمنى أن يقرأه الجميع . فقد شرح السورة ، وقال : إنها يمكن أن تسمى سورة « الأتقياء » إذ أنها تعد هدى للمتقين ، حيث تشرح أوصاف المتقين ، وأركان الإسلام الخمسة (الإيمان ، والصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج) ، كما أنها تقدم تاريخ بنى إسرائيل ، وتمهد للوحدة الدينية التى يريد الإسلام أن يبشر الناس بها ، كما أنها تتحدث عن الأسرة الإسلامية ودور الأم فيها ، والجهاد فى الدعوة ، وهكذا جمع الشيخ عبد الله دراز أقسام السورة ووضعها فى باقة من الورد التى توضح أهدافها وتعطى لقارىء السورة رؤية واضحة لمسيرة السورة وهو مغمض العينين !

ومن هنا فإن التفسير الموضوعى للسورة لابد منه ، وبعد هذا لا بأس من الدخول فى الإعراب ؛ حيث إنه فى بعض الأحيان لا يبين المعنى إلا من خلال الإعراب . وأذكر أننا عندما كنا نقوم باختيار الأئمة لترقيتهم إلى مفتش .. كنت أسأل الإمام أولاً عن الحفظ وأقول له اقرأ أول سورة يونس ، فيقرأ : ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم ﴾ .. فأقول له : أين اسم كان فى هذه الآية ، فلا يعرف .. فأقول له : أنت إذن لم تفهم السورة ، إذ أن اسم كان هو أن وما دخلت عليه وهو أن أوحينا إلى رجل عظيم منهم » .. حيث إن الجملة « أكان إيحاؤنا إلى رجل من الناس عجبا » .. فمن الضرورى إذن فهم المعنى فى دراستنا للقرآن الكريم .

وقد نسيت وأنا أتناول السنة أن أذكر أنه لابد من المقابلة بين ما يبدو فيه التناقض بين الكتاب والسنة . والمثال على ذلك أن **مالك قد رفض تحريم الحمر الأهلية استناداً إلى قوله تعالى : ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتا أو دما مسفوحا أو لحم خنزير .....﴾** بينما أوضح الشيخ رشيد رضا[٢٩] فى تفسيره عكس ذلك .

وأنا فى نظرى أن تفسير الشيخ رشيد رضا من الكتب القيمة التى تعين على فهم الكتاب والسنة ، حيث إن الشيخ رشيد

رجل سلفى ، خلفى ، جامع مانع ، عصرى وتاريخى ، وكان كالبحر المحيط ، حتى إن الأستاذ المرشد عندما أراد تفسير القرآن بعد أن أغلقوا له الدار ، وقرر إصدار مجلة الشهاب ، بدأ من أول سورة « الرعد » وعندما سألته عن السبب فى ذلك ، قال : وهل أستطيع أن أكتب شيئاً بعد ما كتبه الشيخ رشيد ... إننى سأبدأ من حيث انتهى . وهذا هو تقدير الرجال ... ورحمة الله على الشيخ المرشد فقد كان إماماً وعالماً وعظيماً . وكان ينتمى إلى نفس مدرسة الشيخ رشيد والإمام محمد عبده العظيمة والتى كانت تتميز بالعقلانية !

أعود فأقول إنه من المهم دراسة اللغة العربية أيضاً ، خاصة وإننى قد لاحظت أن الكتب التى درسناها فى النحو والصرف وهى كتاب شرح أوضح المسالك للأشمونى ، تعتمد فى إقامة القواعد على الشواهد . فما معنى الشاهد .. هل هو الدليل ؟! لو كان كذلك فإن الأمر يتعلق بالمفعول المطلق . وإذا قلنا أن الشاهد يعنى الدليل فهذا يعنى أننا نقول أن المفعول المطلق هو كل ما يرادف المصدر .

وهذه شواهد لا بأس بها ، ولابد منها عند وضع قواعد اللغة ، ولكن هل تبقى اللغة كما هى إلى قيام الساعة ؟! وهنا نقول : إن كل قاعدة تحتاج إلى دليل ، وعلى سبيل المثال فإن الدليل على أن « ما » تجزم فعلين ، قوله تعالى : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله ﴾ و ﴿ ما تفعلوا من خير يوفَّ إليكم ﴾ .. وهذان دليلان واضحان من القرآن الكريم على أن « ما » تجزم فعلين . وقد نشأ عن إهمال أصل الدليل فى اللغة عجز المتخرجين فى الأزهر عن تطبيق القاعدة اللغوية على آلاف الأمثلة المنتزعة من الحياة .

وفى الواقع فإن أول من خرج عن هذا العجز ، وبدأ يعلم الناس أصل الأدلة هو الشيخ « حفنى ناصف »[(٣٠)] ، وجاء بعده « على الجارم »[(٣١)] وهو رجل عظيم استبحر فى النحو ثم تلاه « عباس حسن»[(٣٢)] الذى بلغ القمة فى هذا المجال . فلماذا إذن هذا التشبث بالكتب القديمة ، ولماذا لا نأتى بكتاب عباس حسن ويتم تدريسه لننفع به العامة والخاصة . نحن إذاً محتاجون إلى إعادة دراسة اللغة العربية ؛ لأنه إذا ماتت اللغة وُضِعَ القرآن فى المتاحف ، بل إننى أعتبر أن دراسة اللغة من الدين ، بل إن اللغة دين . ونحن محتاجون إيضاً إلى تعريف غير العرب باللغة العربية ، وفى هذا أشعر بالأسف إذ أقول إن العرب قد خانوا الإسلام عندما وقفت حركة تعريب الناس – التى كانت موجودة فى

الماضي – وذلك مع ضعف الدولة . ويكفى أن سُبْع المسلمين فقط هم الذين يعرفون اللغة العربية ، بينما ستّ أسباع منهم لا يعرفونها (وصل عدد المسلمين إلى مليار و٢٠٠ مليون مسلم تقريباً) ، كما أن اللغة العربية مازالت مرفوضة عالمياً ، وليست من اللغات الخمس التى دون بها ميثاق هيئة الأمم المتحدة ، وهى : الإنجليزية ، والفرنسية ، والروسية ، والصينية ، والأسبانية . ونحن نتحمل المسئولية فى ذلك لأننا لم نحترم لغتنا ولم نتعصب لها ، ولم نغضب لها عندما أهملت . وأذكر أننى تراجعت عن تعلم اللغات الأجنبية عندما وجدت فى لغتنا العربية أشياء كثيرة تحتاج إلى وضع ضوابط سريعة لها ، وتحتاج فى ذلك إلى نوع معين من علماء اللغة ، مثل الاشتقاق والمترادفات والمصادر وجموع التكسير (٢٦ جمع تكسير) ، وذلك حتى نستطيع أن نضعها (أى الضوابط) بين يدى الطلبة واضحة صحيحة . وأعود فأؤكد أن اللغة العربية تحتاج إلى إعادة النظر فيها حتى نستطيع أن نعلم الناس لغتنا ونُسهل تعريفها لمن لا يحسنها .

نأتى إلى علم أصول الفقه ، وأقول : إن علم أصول الفقه فى الأزهر علم أثرى ، فهو يُدرس ولا يُفهم ، فلم تُوضع له أمثلة ولا قواعد ويُعتمد فى تدريسه على بعض الكتب مثل شرح المنتهى ، والتلخيص ، الملخص ، والتحصيل ، الحاصل ، المحصول .... الخ ، والتى لا تزيد ولا تنقص وليس فيها شيء ! وأعتقد أنه عندما نقول إن الأحكام الشرعية خمسة ، أن نأتى بخمسة أو ستة نماذج للواجب من الكتاب والسنة، ومثلها للمكروه ، ومثلها للمحرم وهكذا ... وذلك حتى يتبين لنا ما هو الواجب ، وما هو المكروه ، وما هو المُحرم ، وما هو المندوب ، وما هو المباح ، ولا بأس أن نأتى برأى الأحناف الذين يقولون بأن الأحكام سبعة وليس خمسة ، ووضعوا منزلة بين الواجب وبين المكروه ، وفرقوا بين الفرض والواجب والسنة المؤكدة ، على أساس أن الفرض هو ما يكون بدليل قاطع لا شبهة فيه . وعلى هذا قالوا : إن حديث الآحاد ليس فرضاً لأنه به شبهة ، وكذلك فإن الطمأنينة لديهم ليست فرضاً أيضاً . وكما وضعوا الواجب بين الفرض والسنة ، فقد وضعوا « المكروه تحريماً » بين « المكروه تنزيهاً » وبين الحرام . ولذلك فإن الحرير لديهم ليس حراماً لأن ثبوت تحريمه ليس قطعياً . ومن هنا فإننا نريد أن يتم تقييم ما قاله الأحناف فى الأصول إلى ما قاله الجمهور فيها ، وهذا يحتاج إلى عقول واسعة بقدر المستطاع .

وعندما نأتى إلى الكليات الخمس التى هى أساس المصالح المرسلة ، وهى : الدين ، والمال ، والعرض ، والنفس ، والعقل ، نجد أن الشيخ ابن عاشور(٣٣) قد تجرأ وأضاف لها كلية سادسة وهى « الحرية » وأنا أيضاً أتجرأ وأضيف إليها كلية سابعة وهى « العدالة » ! وذلك استناداً إلى أن العدالة هى أساس الرسالات السماوية كلها ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ وفى هذا تتضح العدالة الاجتماعية والعدالة النفسية ، والعدالة السياسية .

وقد أعجبني كتاب « تخريج الفروع على الأصول » ولا أذكر اسم صاحبه الذي جمع فيه مذهب الأحناف ومذهب الشافعية ، وبيّن القواعد الفقهية فى المذهبين وهو عمل جيد لأنه تدخل فى الفقه وأتى بالسند والعمل والخلاف . ومن أمثلة ما أورده الخلاف حول هل على اليتيم زكاة ؟.. وصحة صلاة من صلى وأخطأ القبلة دون أن يجتهد فى تحديدها ، وحول مسألة : تعدد الحق ، بالإضافة لقواعد فقهية خلافية كثيرة ، قام فيها بتخريج الفروع على الأصول وضم هذه القواعد لعلم أصول الفقه .

أعود فأقول : إن علم أصول الفقه علم وضُع قديماً ، حتى جاء الشاطبى(٣٥) فى « الموافقات » واستبحر فيه ووسعه وأكثر فيه من النماذج والأمثلة . وقد خشى شيوخ الأزهر من تدريس « الموافقات » وأتوا بكتاب ميت وهو كتاب « ابن الحاجب »(٣٦) ودرسوه للطلاب ، مما أدى إلى تخريج طلبة يعرفون أصولاً لا صلة لها بالحياة ولا بالفقه . ولمّا كان علم الأصول هو أصل القوانين وأصل الأحكام ولمّا كان هو البحيرة العظمى التى انبثقت منها المذاهب الأربعة فإنه لابد من إعادة النظرفيه ونقله من مرحلة العلم الأثرى الميت الذى لاصلة له بالحياة ، وذلك بضم القواعد الفقهية إليه ، وضم دراسات الأحناف فى الأحكام الخمسة إليه ، وكذلك ضم كتاب « الموافقات » إليه . وهذه الأمور كلها بالإضافة إلى الأمور الخاصة بالقياس وأحكام وأهداف الشريعة ، يجب أن تكون موجودة فى الدرسات الأزهرية ، ويجب أن يتم تعريف الطلاب بها ، ولابد منها .

وفى النهاية فإننى أعتقد أن موضوع الدراسة الدينية ، مادة وعرضاً ، يحتاج إلى كثير من المراجعات ، وأكون مدعياً إذا قلت إننى قد أوفيته حقه من العرض . ويبقى أن أقول إننا لو أتينا فى هذا المجال برجال من مجمع البحوث الإسلامية من المتبحرين فى الدين واللغة والتراث ، وممن

لديهم معرفة بالدراسات الأزهرية ، لخرج لنا العالِم الذى يخدم الإسلام فى العصر الحاضر . بل إنه يمكن من خلال وضع برنامج دراسى لعامين أو ثلاث أعوام إدخال الطبيب والمهندس والكيمياوى والمحاسب ... الخ فى الدراسات الإسلامية ، وإعطاؤه خلاصات فى الأمور التى يحتاج إليها كداعية ، وتنفعه وهو يعرض الإسلام فى هذا العصر .

هذا والله ولى التوفيق

د . جمال عطيـة :

جزى الله شيخنا خير الجزاء على هذا الحديث الممتع والخطير والعظيم حقاً وكعادتنا فى مثل هذه اللقاءات ، نرجو من الإخوة الأفاضل أن يدلى كل بما عنده بترتيب الجلوس حتى تعم الفائدة .

د . محمـد عمـارة :

بسم الله الرحمن الرحيم ، أعتقد كما أشار الأخ الدكتور جمال عطية ، أن هذا الحديث الفياض ، هو أيضاً حديث خطير لأنه يتناول المحاور الأساسية فى العلوم الشرعية بنظرة نقدية ومن موقع المعايشة والخبرة ، ليس فقط فى دراسة هذه العلوم والتبحر فيها ، وإنما أيضاً على ضوء الخبرة الحياتية فى الدعوة والحوار مع تيارات الفكر فى الإطار الإسلامى . والواقع أن هذه الخبرة الحياتية والحوار مع تيارات الفكر هى التى تُبرز ، وتلقى الضوء على نقاط الضعف فى مناهج تدريس العلوم الشرعية .

لقد استمعت بإعجاب شديد لهذا الحديث ، إذ أننى قد عشت مع الشيخ الغزالى سنوات الدراسة فى الأزهر . وقد كنا نرصد فى بعض كتب الفقه والحواشى والتعليقات التى ذكرها ، أن ما بين المبتدأ والخبر من الممكن أن تمر صفحة أو صفحتان حتى تتم الجملة الواحدة ، وأنه لابد من دورة واسعة وغير عادية حتى نصل إلى معلومة أو حقيقة بسيطة وفى هذا ضياع للوقت . والواقع أن الناس عندما تنفق عمرها فى تحصيل أدوات فقط لا يبقى لديها شيء لتضيفه فى تحصيل الغايات ، التى من المفروض أن تكون هى الأساس وهى القصد من وراء هذه العلوم . وقد أدى هذا إلى تخريج إناس معزولين تماماً عن الحياة كما رأينا ! وذلك لأن – كما أشار فضيلة الشيخ – تدريس العلوم يتم بمعزل عن الأمثلة التطبيقية التى تواكب العصر والواقع الذى يعيش فيه الناس ، وبالتالى يخلق هذا شريحة من العقول المعزولة تماماً عن الواقع الذى تعيش فيه . وهذا هو الذى صنع الفراغ الحقيقى الذى ملأه الفكر التغريبى ؛ إذ أننا لم نستطيع أن نجعل من العلوم الشرعية بضاعة يتم ترويجها فى المجتمع ، فى وقت تمتليء فيه السوق بالبضاعة المعلبة والمغلفة

التى يتم عرضها بشكل جيد ومغر ، وهى بضاعة الآخرين .

إننى أرجو ألّا ينتهى حديث الشيخ الغزالى حول هذه القضية عند حد العرض فقط فمن الضرورى أن يكون هناك إلحاح على متابعة هذه القضية فى أطر مختلفة ، ومنها ما أشار إليه فضيلة الشيخ وهو الإلحاح على المؤسسة الأم الأزهر ، ومجمع البحوث لإثارة هذه المشكلات الحيوية واتخاذ موقف منها . فقد وصلنا الآن إلى عصر تخرج فيه الآلاف من الناس الذين يحملون شهادة العلماء وهم فى الحقيقة أميون بكل معنى الكلمة فقد هبطت المستويات فى كل المؤسسات التعليمية ولكن إذا كان الهبوط محتملاً فى بعض المؤسسات التعليمية ، فإنه ليس محتملاً فى المؤسسة التى تُخرج الأمناء على عقيدة الأمة وهى محور علوم الشرع وعلوم الحضارة . كما أن الهبوط ليس محتملاً فى المؤسسة التى تصبغ علوم الحضارة بصبغة الله سبحانه وتعالى .

ومن هنا أعتقد أنه من المهم أن نواصل الإلحاح على متابعة خيوط القضية والنقاش حولها .

والواقع أن لى بعض الإشارات حول قضايا من القضايا التى أثارها فضيلة الشيخ ..فرغم اتفاقى مع فضيلته حول نقد الفلسفة اليونانية فإننى أريد أن أقول إنه فى بعض الأحيان يُفرض على الناس استخدام سلاحاً مناسباً فى معركة محددة ، ويكون الخطأ عندما تجاوز استخدامه فى المعركة ، وفات أوان استخدام هذا السلاح ، ورغم ذلك نستمر فى الاحتكام إلى هذا السلاح وتعميمه فى كل علومنا وفى كل معاركنا ، وهذا هو الخطأ ، وفى تقديرى أن المسلمين بعد عصر الفتوحات قد اضطروا إلى ترجمة الفلسفة اليونانية واستخدامها لا لتكون هى فلسفة الإسلام ولكن لأن جمهور البلاد التى تم فتحها لم يكونوا يعترفون بغير مقاييس ومعايير الفلسفة اليونانية ، وكانت كل التيارات الفكرية تعيش وتتعامل وتحتكم إلى منطق أرسطو وإلى الفلسفة اليونانية . ولذلك كان لابد للمسلمين من تعلم هذه الفلسفة ، لا لتكون فلسفة الإسلام ، ولا لتكون علم التوحيد المعبر عن فلسفة المسلمين ، ولكن لتكون سلاحاً محدداً فى معركة محددة . وقد ألمح بعض الفلاسفة المسلمين إلى ذلك وقالوا : إن التركيز على فلسفة وعقلانية أرسطو كان سلاحاً فى مواجهة الفكر الباطنى الذى كان مستشرياً نتيجة الإسرائيليات والفلسفة الهندية والمذاهب الفارسية . وإذا كان قد تم استخدام الفلسفة اليونانية كسلاح فى معركة محددة ، فإنه من الخطأ الاستمرار فى إشاعة روح هذه الفلسفة فى كل علومنا

وفى كل عصورنا ، وأعتقد أن هذه الملاحظة تبرىء هؤلاء الفلاسفة الذين ترجموا والذين شرحوا والذين تحدثوا عن الفلسفة اليونانية . وعلى سبيل المثال فإن ابن سينا[٣٧] قد قال فى مقدمة « الشفاء » : « نحن نعرض فلسفة اليونان ، لا لأنها هى الفلسفة الحقة » ، وإنما لأن هناك إناساً لا يحترمون إلا كل ما هو يونانى وهذا فى الحقيقة ما يحدث اليوم .. عندما نقول إن الشريعة الإسلامية عظيمة جداً لأن مؤتمر المستشرقين قال : إنها منظومة قانونية متميزة ومعترف بها . فمادام لدينا « خواجات » لابد أن نناقشهم بسلاح « الخواجات » ! . و « الخواجات» يقولون : إن الفلسفة اليونانية ليست هى الفلسفة الحقة والفلسفة الحقة هى فلسفة المستشرقين ، وإن لكل عقيدة ، ولكل حضارة لون متميز من ألوان الفلسفة . ومن هنا أقول إننا لو نظرنا إلى تراثنا فى التعامل مع الفلسفة اليونانية من هذه الزاوية ، لاستطعنا أن ننقى علومنا كلها التى طغى عليها المنطق الأرسطى والفلسفة اليونانية وهذا يستوجب التعامل مع هذه الفلسفة على أساس أنها كانت سلاحاً محدداً فى معركة محددة ، ولا داعى بعد أن طويت صفحة هذه المعركة ، أن تظل كل العلوم الإسلامية مشوبة بهذه الروح اليونانية .

الأمر الثانى الذى أود الإشارة إليه يتعلق بحديث فضيلة الشيخ الغزالى عن علوم الحديث ، وكيف أن دراسة الحديث ودرايته قد ذبلت بتركيزها على قضية الرواية والسنة دون النظر فى متن الحديث ، ودون عرضه على ما هو يقينى وقطعى من القرآن الكريم . ورغم أن علماء السند والرواية المتقدمين أنفسهم قد نبهوا إلى هذا ، فإننا لم نستفد من هذه التنبيهات ! وقد أشار الإمام « أحمد » إلى إمكانية أن يكون السند سليماً تماماً والمتن مكذوب ؛ لأن هناك كاذباً أو إنساناً منكراً فى روايته ، يأتى بالكلام المكذوب ، ويضيفه إلى رواة عدول .

والذي حدث أن الجهد العظيم الذي بُذل فى السنة كان فى حقل الرواية أكثر وأعظم منه فى حقل الدراية . ومن هنا تأتى أهمية ما أشار إليه الشيخ الغزالي ، في كتابه الأخير ، من ضرورة نقد متون الأحاديث وعرضها على معايير ومقاصد الشريعة وروح الإسلام وعلى القرآن الكريم .

فكما أن القرآن يفسر بعضه ، فإن عرض الأحاديث بعضها على البعض الآخر يفسرها وكما نلجأ إلى أسباب النزول فيما يتعلق بالقرآن ، فإنه من المطلوب أن يُدرج الحديث على ضوء ملابسات رواية هذا الحديث . ففى كثير من الأحيان يبدو أن

هناك تناقضاً بين حديثين أو أكثر ، ورغم أنه ليس بينهما تناقض حقيقي ؛ لأن رسول الله (ﷺ) قد قال هذا الحديث لإنسان يناسبه ، وقال الآخر لإنسان يناسبه هذا القول . ونعود فنؤكد إننا محتاجين إلى تنمية علم الدراية ، كما نمى السابقون علم الرواية فى دراسة الحديث .

الأمر الثالث يتعلق بما ذكره مولانا الشيخ الغزالى حول مناهج تفسير القرآن . وفى هذا الصدد أشير إلى ما أشار الإمام محمد عبده إليه فى مقدمته للتفسير حول مناهج المفسرين ، ونقده للتفاسير التى ركزت على اللغة أو على البلاغة ... الخ ، ثم قدم تفسيره للقرآن الكريم . ومن هنا أريد أن أقول — فى الختام —: إن هذه الإشارات الطيبة النافذة تحتاج منا إلى التأمل والمتابعة بالبحث والدراسة والحوار حولها ، وشكراً لكم .

د . محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم ، حقيقة وكما أشار الأستاذ الدكتور جمال الدين عطية والأستاذ محمد عمارة فإن هذا الحديث هام وخطير فى موضوع يتصف أيضاً بالأهمية والخطورة لما له من دور فى تطوير حياتنا من الناحية المستقبلية .

وأبدأ من حيث انتهى أخى الدكتور محمد عمارة بضرورة أن تكون هناك متابعة جيدة ومتوازنة لهذا الموضوع نظراً لأهميته ودقته . وهناك نقطة أعتبرها مهمة بالرغم أنها قد ذكرت على هامش الموضوع وهى أننى أطلب من المعهد الذى نظم هذا اللقاء بأن يضم إلى ما قاله أستاذنا « الشيخ الغزالى » الندوة التى عقدها منذ عشر سنوات اتحاد الجامعات العربية بجامعة أم درمان الإسلامية ، وكان موضوعها « تطوير الدراسات الإسلامية » وذلك لأن من بين الأوراق التى قدمت كان منها الكثير الذى يتعلق بتطوير أصول الفقه وبتطوير علم التفسير وتطوير علم الحديث ، كما شملت إلى جانب العلوم الشرعية ، العلوم الإسلامية . فياحبذا لو كُتبت ورقة تتضمن تلخيصاً لِمَا دار فى هذه الندوة واعْتُبِرت بالإضافة إلى ما قاله شيخنا الجليل الشيخ « الغزالى » هذه الليلة ورقةُ عملٍ مشتركة لندوة قادمة ينظمها المعهد بالاشتراك مع الأزهر أو بالاشتراك مع أى جهة أخرى .

الأمر الثانى : فيما يتعلق بمنهجية تدريس العلوم الشرعية كما طرحها أستاذنا الشيخ « الغزالى » فقد كنت أتمنى حقيقة أن يبين المدى بين العلوم الإسلامية وبين العلوم الشرعية ، وهل نستطيع أن ندخل اللغة العربية وعلوم اللغة فى العلوم الشرعية بالمعنى الاصطلاحى الدقيق أم إننا نعتبرها علوماً إسلامية كما نعتبر التاريخ الإسلامى علماً إسلامياً كما نعتبر غيره من العلوم

فحبذا لو حددنا تحديداً اصطلاحياً دقيقاً ماذا نعني بالعلوم الشرعية وهل تقتصر على العلوم الشرعية التي تتعلق بالنظام القانوني للشريعة الإسلامية مثل الفقه والحديث وما إلى ذلك ، أم تتسع لتشمل علم العقيدة وعلم اللغة وما إلى ذلك وأنا أطرح هذا الأمر للمناقشة وأتمنى أن نصل فيه إلى رأى . والأمر الرابع : أن قضية تدريس العلوم الشرعية تحتاج إلى مدى زمنى طويل ، وإلى مؤسسات وجهات ، ويحتاج هذا الإقناع أيضاً إلى وقت ، وأقترح هنا - ومعنا الآن أحد عمداء جامعة الأزهر الشريف - دراسة إلى أى مدى يمكن إلغاء الكتاب الجامعى فى جامعة الأزهر ؛ لأن المشكلة فى جامعة الأزهر الآن هى مشكلة الكتب الجامعية العجفاء المقررة على الطلاب فى كل السنوات وفى كل الكليات وأعتقد أنها من بين أهم الأسباب التى تؤدى إلى تخريج طالب الأزهر وهو لا يعرف كيف يعود إلى الأصول سواء الأصول التى تحتاج إلى تنقيح أو التى لا تحتاج إلى تنقيح ، ولا يعرف أيضاً الموضوعات التى يشملها المنهج الدراسى . وذلك لأن الأستاذ يقوم بكتابة مذكرة عجلى فى مائة صفحة أو أكثر ، بعضها منقول ، وبعضها مؤلف ، وبعضها مكرر . ومن هنا فإن هذه القضية قد أصبحت تحتاج بالفعل إلى مراجعة كأن يشترك كبار أساتذة الأزهر فى تأليف مقرر دراسى يتم تطبيقه على جميع المراحل التعليمية فى جميع الكليات ؛ لأن ترك كل أستاذ يؤلف - منفرداً - مقرراً دراسياً لطلابه أصبحت مسألة بالغة الخطورة على ضوء الإنتاج المطروح الذى أصبح لا يضيف إلى مكتبتنا الفقهية شيئاً جديداً وهاماً نقدره ونحترمه ، بل إنه يساهم فى ازدياد أزمة العقل الفقهى الإسلامى المعاصر . وهذا - كما قلت - أمر يحتاج إلى مراجعة سريعة !

الأمر الخامس : أشار الشيخ « الغزالى » إلى نقطة بالغة الأهمية عندما تناول تطوير منهج العلوم الشرعية ليس فقط المرحلة الجامعية ، ولكن فى جميع مراحل التعليم الأزهرى من بدايته إلى نهايته . وأقول إنه لابد لمنهج تطوير من أن يربط بين ما يُدرس فى المرحلة الأولية ، وما يُدرس فى المرحلة الثانوية الأزهرية ، وما يُدرس فى المرحلة الجامعية ، وذلك حتى يمكن تفادى التكرار ، وحتى يمكن أن يكون هناك نمو عضوى فى المناهج ، تتحدد فيه جرعة كل مرحلة حتى يتم البناء عليها فى المرحلة التالية وحتى مرحلة الدراسات العليا .

وأعود فأؤكد أن هذه الندوة يجب ألا تكون نهاية المطاف ، وأكرر رجائى بأن ينظم المعهد بالاشتراك مع الأزهر أو مع

إحدى كليات الأزهر ، أو مع إحدى المؤسسات الإسلامية ، ندوة أخرى تقوم بطرح هذا الموضوع من خلال ورقة عمل أو مجموعة أوراق ، وتنتهي إلى توصيات محددة تتجه إلى الجهات المعنية لتنفيذها . وشكراً .

المستشار طارق البشرى :

بسم الله الرحمن الرحيم . أولاً : أتوجه بالشكر للشيخ الغزالى على محاضرته القيمة والشيخ « الغزالى » فى الحقيقة من علامات عصرنا الحاضر بالنسبة للفقه والفكر الإسلامى وأرجو ألا يمنعنى الحياء أن أقول إننا كما نحتاج إلى الصيدلى فى عصرنا هذا ، نحتاج إلى الميزان الذى نزن به قدر التجديد مع قدر الأصالة ، وقدر السلفية مع قدر التطور فى تفكيرنا . فكما نريد التجديد ، نريد الأصالة ، ولكن المقادير المختلفة الموزونة بشكل دقيق والتى تناسب العصر الذى نعيش فيه فإننا نجد هذا المزيج فى أحسن صورة لدى مولانا الشيخ « الغزالى » أطال الله لنا فى عمره ، ونفعنا بحياته إن شاء الله .

هناك نقطتان يشكلان هامشين صغيرين جداً بالنسبة للمحاضرة . الهامش الأول : إننى من خلال رؤيتى أجد بالنسبة لتدريس الفقه الإسلامى ، أن الشريعة الإسلامية تُدرس فى الأزهر بنفس الطريقة التى تُدرس بها فى كليات الحقوق بالجامعات الأخرى . وتركز فى الإساس على الفقه القريب مثل الزواج والمواريث والفقه والمعاملات ، دون إشارة إلى الجهود المعاصرة ، كاجتهادات المحاكم الشرعية المتراكمة لمدة طويلة من الزمن ، وهى موجودة ومجموعة ومنشورة فى مجلة المحاماة التى ظلت لعشرات السنين تنشر هذه الأحكام . ومع ذلك لا نجد فى تدريس الفقه الإسلامى أية إشارة إلى هذه الاجتهادات التى وضعها أساتذة وقضاة أفاضل فى المحاكم الشرعية ، ونفس الأمر بالنسبة لأحكام واجتهادات محكمة النقض ومجلس الدولة التى لا نجد لها أى صدى على الإطلاق فى كتب الفقه الشرعى الحديث التى وقفت فى هذا الموضوع عند اجتهادات الفقهاء القدامى ، وآخر ما وصلت إليه هو قدرى باشا[٣٨] قاضى المحكمة العدلية .

وعندما نقارن ذلك بكتب الفقه فى القانون الوضعى ، نجد أن أساتذة القانون فى كلية الحقوق يتسابقون فى الحصول على أحكام النقض ، والإدارية العليا ، والمحكمة الدستورية ، حتى يقوموا بتطوير الفكر القانونى إلى الأحسن ! ولا يقتصر تسابقهم هذا إلى الأحكام المنشورة ، ولكن يتعدى ذلك إلى الأحكام والدراسات غير المنشورة مثل البحوث ورسائل الدكتوراه . ومع ذلك تتجاهل كتب الفقه الإسلامى

الحديث التى تُدرس فى جامعاتنا كل ذلك ، حتى إننا لا نجد فيها الفتاوى التى أصدرتها دار الإفتاء ونشرتها فى (١٤) جزءًا . كما لا نجد أى أثر منها لرسائل الدكتوراه التى تعد ثروة علمية كبيرة جداً بالنسبة لدراسة الفقه الإسلامى والدراسات المقارنة بينه وبين الفقه الوضعى لما بها من اجتهادات كثيرة .

أما الهامش الثانى : فهو خاص بأسلوب الفقه ، فمن خلال تجربتى وممارستى فى تفسير القوانين الوضعية وجدت أن الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى قد انحصر فى قضايا الأحوال الشخصية فى الأساس . وأن استفادة القانون المدنى منهما لم يتعد بعض القضايا القليلة مثل مرض الموت والشفعة . وبقى الجسر الأساس الذى يربط بين القضاء وبين العقل القانونى الوضعى فى الشريعة الإسلامية ، وهو علم أصول الفقه كما هو إلى الحد الذى أصبحنا فيه لا نعرف كيف نفهم النص فهماً مقنعاً نطمئن إليه دون أن نطبق مناهج أصول الفقه فى كثير من القوانين الوضعية . وقد أدى هذا إلى كثرة مدارس التفسير المصرية وكثرة أحكام النقض والإدارية العليا والدستورية وكثرة الفتاوى أيضاً ! وأدى فى النهاية إلى اتجاه مدرسة التفسير المصرية إلى تفسير القانون وَفقاً للإرادة الظاهرة للقانون ، وليس وفقاً للإرادة الباطنية للقانون . فقد كانت القوانين الوضعية والتى أخذناها من فرنسا – تُفسر فى فرنسا نفسها بمنطق الإرادة الباطنة وهى الإرادة التحضيرية للقانون ، ومن هنا كانت المدارس المصرية – خصوصاً عند ظهور محكمة النقض لأول مرة – تميل إلى دراسة القانون الوضعى بالإرادة الذاتية ؛ وذلك لأنها كانت تعمل بمناهج أصول الفقه فى التفسير . وقد أشار السنهورى[٣٩] فى آخر كتبه إلى بعض النقاط الهامة فى أصول الفقه مثل التزام الموجب بإيجابه خلال فترة الإيجاب ، وحق القادر فى قبوله خلال مدة معينة ، وهل هو حق أم رخصة وكل هذه الأمور لم ترد فى المناهج أو المفاهيم الغربية فى تفسير القانون ، ولكن السنهورى ومحكمة النقض أشارا إليها وحلا بها كثيراً من المشاكل الوضعية المعاصرة . فالشريعة الإسلامية ليست هى فقط الأحكام التى تتعلق بالأحوال الشخصية التى تطبق فى أصول الفقه ، ولكنها أيضاً كل ما يتعلق بالمعاملات والقانون الإدارى والقانون الدستورى وكل مجالات القانون الأخرى . وأرجو أن يكون هناك مجال لدراسة هذا الأمر وإيضاح تأثير أصول الفقه أيضاً على القانون الوضعى .

بقيت نقطة صغيرة فى حديث الشيخ

الجليل محمد الغزالى وهى تتعلق بالسند ، وأقول إننا نؤكد على السند عندما نناقش شخصاً ينكر السنَّة ، ونؤكد على المتن عندما نناقش شخصاً يهتم بالسند اهتماماً مطلقاً . وذلك لأن هناك إناساً كتبوا عن أشياء كثيرة فلابد من التأكيد على السند والمتن ، وهذه هى ملاحظاتى ، وشكراً لكم .

الشيخ : على جمعـة :

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . نحن سعداء فى هذه الأمسيـة بأستاذنـا فضيلـة الشيـخ « الغزالى » . فى الحقيقة.: إن مسألة ازدواجية التعليم مسألة قديمة نشأت فى عصر محمد على ومع دخول مصر فى العصر الحديث ولم يحظ التعليم الأزهرى وتطوره بكثير من الدراسات الأكاديمية الجادة . وقد كتب « عزت عبد الكريم » كتاباً عن التعليم فى مصر فى عهد محمد على وفى عصر سعيد وفى عصر إسماعيل وأثار مسألة ازدواجية التعليم ، وهل كانت مفيدة أم غير مفيدة ، وهل ازدواجية التعليم مشكلة يجب القضاء عليها أم ازدواجية التعليم لابد منها لدخول المسلمين في العصر الحديث ، وما الذى يترتب على أن يكون هناك ازدواجية فى التعليم ؟ هل يصبح المتخصص فى الشريعة لا يعلم من العلوم الطبيعية إلا بقدر ما يستطيع به أن يبلغ الدعوة ، وأن يصبح لدينا الطبيب المتخصص والمهنـدس المتخصص وهذا هو طبيعة العصر وطبيعة التراكم المعرفى وطبيعة الثورة فى المعلومات إذ لابد من وجود تخصص دقيق فى كل شئ لأن الوقت والبرنامج اليومى الذى يعيشه الإنسان المعاصر لا يسمح له مع سرعة المواصلات الرهيبة أن يجلس يقرأ بالساعات كما كان يفعل من الفجر إلى العشاء فى المسجد يقرأ ويدرس فكمية الوقت المتاح للعلم أصبحت قليلة ، ومن هنا فإن ازدواجية التعليم وسلبياتها أو إيجابياتها تحتاج إلى بحث . وأضم صوتى إلى صوت الدكتور « كمال إمام » فى وجوب عقد ندوة أو مجموعة ندوات ومؤتمرات حول مسألة التعليم بصفة عامة والتعليم فى الأزهر بصفة خاصة حتى نصل إلى دراسة دقيقة لمثل هذه المشكلات . وقد سبق أن واجه الشيخ محمد عبده مشكلة القضاء الشرعى وانهياره ، وكتب تقريراً مبكياً عن حالة القضاة الشرعيين الذين لا يعرفون شيئاً ، ويتسمون بالأمية ومن هنا فإن المشكلة ليست جديدة ، بل هى موجودة ، وعاصرها محمد عبده ورآها . وقد ذكر شكيب أرسلان(٤٠) أنه طلب من الشيخ محمد عبده أن يجلس مع كبار علماء الأزهر فذهب إلى أحدهم وقال له : أنا من بيروت ، فلم يعرفها فقال له : هى فى لبنان

فأجابه وما هى لبنان كما وجد أنه لا يعرف كتابة الأعداد بالأرقام ، فشكى شكيب أرسلان إلى محمد عبده وقال له ..... ليست هذه النوعية ما أريد فقال محمد عبده : هذا من كبار العلماء .

وقد حاول السابقون أن يحلوا مشكلة التعليم فى الأزهر وأصدروا ثلاثة قوانين فى أعوام ١٩٠٦ ، ١٩٠٨ ، ١٩١١ ثم قانون آخر فى ١٩٢٩ ، كما حاول الشيخ الظواهرى[٤١] فى كتابه عن العلم والعلماء وقال : إن الطريقة الأزهرية تربى ملكة اللفظ ولا تربى ملكة الفقه .

أما مشكلة القضاء الشرعى وارتباطها بتطوير التعليم فإن الشكوى منها قديمة ، وقد بذلت فيها جهود متراكمة ولكنها باءت بالفشل . وقد دعى الشيخ عبد المتعال الصعيدى – كما ندعو اليوم – إلى تطوير المناهج والأساليب والتدريس ، على اعتبار أن العملية التعليمية تتكون من المدرس والطالب والكتب والمنهج وأنه لابد من دراسة كل عنصر من هذه العناصر على حدة . وعندما طبق فى الستينات كلام الشيخ الصعيدى الذى وضعه فى الأربعينات –: لم ينتج شيئاً ، فقد فشل التطبيق ، وتحول ما قاله غيره عند التطبيق إلى شىء آخر تماماً ؛ وذلك لعدم وجود المدرس القادر على التطبيق من أمثال شيخنا محمد الغزالى ، حيث إن العلماء المجتهدين فى الأزهر وفى العالم الإسلامى كله قلة ضئيلة ؛ لأن المناهج وتطويرها تحتاج إلى مجتهد يطبقها ، كما تحتاج إلى تحديد دقيق لما نريده من العملية التعليمية فهل نريد أن نُخرّج من الأزهر داعية أم نريد أن نخرّج من الأزهر مجتهداً ، أم نريد أن نخرّج من الأزهر مدرساً للعلوم الشرعية .....الخ .

نأتى إلى نقطة أخرى .. وهى هل الحديث الذي دار بيننا حول تطوير التعليم الأزهرى ينصب على المرحلة الجامعية أم يشمل المراحل الإبتدائية والثانوية وحتى الدراسات العليا ؟! وأعتقد أن هذا سؤال مهم يجب الإجابة عنه . ويمكن الإجابة عليه من خلال قيام أحد طلاب الدكتوراه بإعداد رسالة عن ذلك تحت إشراف الشيخ الغزالى ، يتناول فيها جذور المشكلة ويتفرغ لبحث القضية ، وتوضع أمامه المشكلات الدقيقة وتاريخها ووثائقها حتى يخرج لنا عملاً يساعدنا على الخروج مما نحن فيه الآن من تدهور شديد فى التعليم ! فمشكلة التعليم موجودة ليس فقط فى الأزهر . وقد ذكر د . حسين مؤنس أنه سأل أحد طلاب الدراسات العليا فى التاريخ لكلية الآداب عن الذى قام بثورة ١٩١٩ ، فقال له : جمال عبد الناصر ، وسأله عن الذى قام بثورة يوليو ، فقال : أحمد عرابى . كما

أن مشكلة التعليم موجودة فى أمريكا ، ولكننا هنا نريد إحياء دور الأزهر ونصرة دين الله سبحانه وتعالى .

إن الدراسات العليا فى الأزهر يُدرس فيها الآن التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول للأسنوى[٤٢]، وتخريج الفروع على الأصول للزنجانى ، وذلك لمدة سنتين فى الدبلوم ، والواقع أن الطالب يظل طوال أربع سنوات فى المرحلة الجامعية الأولى غير فاهم لأصول الفقه ولو اجتهد وحضر ودرس لفهم أصول الفقه فى الدراسات العليا . فعندما يقرأ التمهيد للأسنوى والأشباه والنظائر للسيوطى ، والضياء اللامع فى شرح جمع الجوامع ، على يد شيخ فاهم وواع، لفهم الطالب - وهذا ما نطلبه - كيف يأتى بالقاعدة أو الحكم الأصولي ويبني عليه الفروع . وللتذكرة فإن كتاب الضياء اللامع ليس موجوداً منه سوى نسخة واحدة فى دار الكتب المصرية ، ونسختين فى الأزهر ، وممنوع تصويرهما ، وهو مطبوع فى فاس بالمغرب عام ١٣١٠ .

إننا أمام مشكلة حقيقية نحتاج فيها إلى البناء قبل الهدم ، لأننا قد نهدم ولا نستطيع أن نبنى البديل بسبب الضآلة الشديدة فى الإمكانات ، ومن هنا فإن المسألة تحتاج إلى هدوء فى تشخيص المشكلة وفى وضع حل لها قبل الهدم . وعلى سبيل المثال .. هل أصبح كتاب مختصر ابن الحاجب كتاباً ميتاً ، أم إنه كما قال د . عمارة - سلاح قد أدى دوره فى عصره وانتهى . وكذلك هل البحث اللفظى ليس مفيداً رغم أهمية الملكة اللفظية فى قراءة المتون والمصادر حتى يصبح الإنسان متخصصاً ، وحتى يفهم ما قاله الأقدمون والواقع إننا يجب أن نتعلم اللغة حتى نفهم التراث ، ونعيش عصرنا ونطور أنفسنا لمستقبل تكون فيه السيادة للإسلام .

إننى أقصد من ذلك أن يتم البناء بدون هدم لملكة اللفظ فالعالم قد ينفق سنوات طويلة فى تحصيل العلم ، ويظل يتعلم كل يوم . ومن هنا فإن هذه القضية نريد لها مؤتمرات ونريد لها طلاباً يدرسون دراسة أكاديمية تحت إشراف فضيلة مولانا الشيخ الغزالى ، وأرجو أن تكون هذه التوصية من بين توصيات هذا السيمنار خاصة وأن معنا سعادة عميد أصول الدين ، ونتوسل إلى الشيخ الغزالى أن يفرغ من وقته لهذا الأمر الذى يحتاجه !

الشيخ الغزالى :

الواقع أننى مازلت أرى أنه لابد من إعادة النظر فى كتب الفقه مثل نور الإيضاح وهو في العبادات فقط ، وما يماثله من كتب الفقه المالكى والشافعى . وأريد

أن أشير إلى أننى أدرس الفقه بصرف النظر عن الأزهر ، وعن الزيتونة وعن المدارس الإسلامية الأخرى . فنحن نتحدث عن الثقافة الإسلامية وليس عن التعليم الأزهرى فقط ومن هنا نتحدث عن ضرورة إعادة النظر فى علم مصطلح الحديث . ولما كان الأزهر هو الذى يُدرس هذه العلوم ، فإنه يرجع إليه تطوير ووضع المنهج المناسب الذى يقوم الأستاذ بتدريسه . وعن أهمية الأستاذ أقول : إننى سمعت أن مالك يقول : « إذا كان المعلم فى الأكابر رجع الناس إليه ، وإذا كان فى الأصاغر انصرف الناس عنه » ، وأنا أشعر بالأسف عندما أقول إن العلوم الدينية هى علوم الضعفاء من المسلمين ، فلا يدخل الأزهر أبناء الباشوات أو اللوردات ، وإنما يدخله أبناء العمال والفلاحين وصغار التجار . وأعتقد أن سبب التدهور الذى سقطت فيه الأمة الإسلامية منذ عدة قرون يعود إلى شقين :

الشق الأول : يتعلق بالفقه وأصول الفقه والتفسير والحديث ودراسة الأدب واللغة ، و الذى لم يستطع عرض الإسلام عرضاً صحيحاً .

الشق الثانى : يتعلق بعدم تخريج علماء أزهرين ! رغم أن تخصصات العلوم الأزهرية يجب أن تخرج لنا الداعية والقضاة والقانونيين واللغويين . ولكن كيف تؤدى هذه التخصصات ذلك ؟!

لقد دخلت الأزهر على قانون عام ١٩٢٩ ، وكنا ندرس فيه الجبر محدد المعادلات التكعيبية ، والحساب ونظريات الهندسة . وقديماً كان لدينا نظام شهادة الكفاءة وشهادة البكالوريا . وكان للكفاءة شق علمى وشق أدبى فى المدارس وكنا ندرس علوم الأحياء والنبات والحيوان والكيمياء والطبيعة وكان لأحمد حسنين باشا خمس كتب عن الصوت والضوء والكهربية والمغناطيسية والحرارة . وكان من اللازم أن ندرس كل ذلك حتى نتخرج علماء .

وأنا أرى أننا يمكننا أن نمزج التعليم الدينى والتعليم المدنى فى تعليم عام من الابتدائية وحتى الثانوية ، ولكن هذا الأمر يتطلب تغييراً فى السياسة التعليمية ؛ فمن غير المعقول ألّا يكون الدين مادة نجاح ورسوب فى المدارس ، فالأقباط لا يتعدون نسبة ٥٪ من سكان مصر ، ولا يمكن أن تكون هذه النسبة السبب فى ترك المسلمين لدينهم . ومن هنا لابد من توحيد التعليم ليشمل الجميع من الابتدائى حتى الثانوى حتى يتعلم الجميع الطهارة والصلاة ، أما تخصيص نوع من التعليم الدينى ليعلم التلاميذ الوضوء والصلاة ، فإن هذا لا يحتاج إلى عبقرية ، ولا يحتاج إلى هذا كله . إننا نحتاج فى إطار إعادة النظر إلى

تنقية علوم الدين من الغش ومن الدخل ومن أثر العقول الغوغائية فى صياغتها خصوصاً وإن عدد كبير من المشتغلين بالدين من أنصاف المتعلمين أو الأميين ومن لا عقل لهم ؛ فالأزهر نفسه يحتاج إلى إنقاذ .

إن مشكلتنا هى أننا نريد الديمقراطية فى كل شىء إلا فى الإسلام ، وعلى سبيل المثال بينما تذكر الإذاعات الأجنبية أن الهنود « الهندوس » يريدون هدم مسجد حكم القضاء ببقاء المسجد ، لم نجد مذيعاً عربياً يذيع علينا ذلك . فالعرب قد خانوا الإسلام ما بين قوميين ، وبعثيين ، ووطنيين وهم كلهم مرتزقة . إن الأمر يتطلب أن نبدأ جميعاً فى نقد أنفسنا ، حتى نستطيع أن ننقى الثقافة الإسلامية ، وإعطاء النماذج وتحديد الأهداف ثم نبدأ العمل . إن المسلمين لم ينصروا فى بدر بنشاطهم وإنما هم دخلوا المعركة رغم أنفهم ليكون النصر من عند الله . وعندما يجد الله أن المسلمين أهل للقيادة العقلية فإنه سوف يعطيهم القيادة العقلية ويمكنهم فى الأرض . ولكننى أخشى من قيادة المسلمين للعالم ؛ لأنهم بهذه الحالة سوف يقودون العالم إلى الوراء ولن يستطيعوا أن يقدموا له أخلاقاً أو تربية أو علم .... الخ . ومن هنا فإن علينا أن نبدأ من الآن فى تقديم إسلام نظيف ، بدلاً من الإسلام الذى علق به الكثير من الشوائب ، ليبقى الوحى والسنة وكلام الأئمة الأعلام والعباقرة العظام الذين انتهوا من عشرة قرون ! ولكن أن أفرض على الإنسانية ما يدرس فى الأزهر الذى لا يستطيع أن يقوم بدوره ، فهذا ما لا يصح ! إننا نريد أن نعلم الناس خشية الله حتى يكونوا على صلة به .

وفى محاولات التنقية لابد أن نأخذ الحذر حتى لا نتهم اتهامات باطلة ويأخذ البعض كلامنا على أنه ضد الإسلام نفسه ، أنا متهم وحتى الآن بأننى ضد السنة ومن هنا لابد من اتخاذ الحذر فى عمليات البناء والهدم .

إننى أريد أن أفرق بين الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامى ؛ لأننا إذا سرنا كما سار من سبقونا منذ ٤ قرون لوصلنا إلى الهاوية ، فنفس العلوم كانت موجودة بينما كان البرتغاليون يكتشفون رأس الرجاء الصالح ونحن مشغولون بالتصوف واكتشفوا أمريكا ونحن نتجادل مثل البيزنطيين عندما دخل محمد الفاتح وقضى عليهم .

إذن كيف نصلح أحوالنا ؟ إن الدواء ليس فى معاهد الثقافة الإسلامية التى تشبه شركات الأدوية الفاسدة ، ومن هنا فإن علينا أن نبدأ بأنفسنا حتى نزيل الغبار الذي

علق بالإسلام وننظف المعدن النفيس .

وأملنا كبير فى المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى القيام بهذا الدور !

د . حسـن رجـب :

مرة أخرى أشكر المعهد والدكتور « جمال عطية » أن أتاح لنا فرصة التزود من بحر عطاء أستاذنا « الشيخ الغزالى » . لقد سعدت كثيراً بما سمعت وليس لى سوى تعليق صغير فى قضية التجديد والتنقية ففى رأى أنها قضية ملحة جداً ليس فقط بسبب وجود أوراق تعوق الفهم وتُعطل تخريج الداعية الحقيقى الفاهم والعالم ، وتُعطل مواكبة العلم الإسلامى للحياة المعاصرة بكل تحدياتها ، ولكن أيضاً بسبب ما يحدث من تسرب كثير من هذه الأوراق إلى الكتب المعاصرة . والواقع أن هذا ليس ذنب الأزهر وحده ، بقدر ما يتعلق هذا بالعلم القائم الذى تسربت إليه كثير من الأوراق وأدت إلى تخريب المفاهيم الإسلامية ، وتخريب مفهوم الناس عن الإسلام . وإلّا فكيف يأتى أستاذ وعميد كلية من الكليات ويقول ، فى إحدى كتبه التى تدعو إلى المفاهيم الإسلامية ، فى كراهية معاشرة المرأة لأكثر من رجل إن ذلك ينتج عنه أن تكون النطفة من رجل ودماء الجنين من رجال آخرين . فمن أين أتى بهذا الكلام . وهذا يؤكد أن المسألة خرجت إلى حد العبث والجهل الشديد !

وعندما أقرأ فى كثير من كتب الإعلام الإسلامى الجديدة والتى تصدر الآن عن بعض الدعاة أو غيرهم ، أن الحرب وسيلة من وسائل الدعوة الإسلامية ، فإن هذا يشير إلى شىء مروع وخطير ، إذ أننا بذلك نؤيد أقوال أعداء الإسلام الذين يستشهدون بذلك فى حربهم علينا .

وأعود فأؤكد أن عملية التنقية ليست فقط لصالح العملية التعليمية ، وليست فقط بهدف التنقية العامة ، وإنما أيضاً لدرء مخاطر كثيرة تتسرب الآن إلى عامة الفكر الإسلامى وتضر الإسلام بشكل مباشر ، وشكراً .

د. أبو اليزيد العجمي :

بسم الله الرحمن الرحيم ، بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد ، فى البداية أضيف إلى ما أبداه الأخوة من عظيم الثناء لما أفاض علينا شيخنا وشيخ العصر الشيخ « محمد الغزالى » فأقول : إنى كلما سئلت فى مناسبة ما عن كتابه الذى أثار الضجة الأخيرة كنت أقول أننا إذا نظرنا إلى الشيخ الغزالى على أنه يردد نصوصاً أو يحرر مسائل فقط ، فنحن نغمط الرجل حقه . ولكننا إذا نظرنا إلى الرجل باعتباره يصرخ صرخة عالية مدوية لإيقاظ الغافلين وتحريك الكسالى من عقلاء

المسلمين فضلاً عن غيرهم ، فإننا بذلك نضع الرجل فى مكانه . والشيخ « الغزالى » بما أسداه إلينا الليلة إنما يضرب على وتر حساس لأمر خطير . والواقع أننى أتعاطف مع التيار الواقعى فى معالجة قضية التطوير ، باعتبار أن التطوير فى بلادنا يمر بمراحل طويلة ومن خلال لجان وهيئات ومؤسسات ، ومن هنا أقترح أو أرى أن يقتصر التطوير فى البداية على المرحلة الجامعية إذ أن تغيير وَحدات المناهج فى الجامعات أيسر كثيراً من تغيير وَحدات السلم التعليمى من أوله إلى آخره . أما بالنسبة للعلوم التى ذكرها فضيلة الشيخ فإننى أرى ضرورة إدخالها فى نسيج الحياة ؛ فقد آن الأوان أن ينتقل الطالب الذى درس الفقه بهذا الفقه إلى المرحلة المعاصرة ، عن طريق تقديم دراسات فقهية فى قضايا معاصرة للطالب ، حتى يستطيع أن يدخل بالحلال والحرام والأحكام الشرعية إلى منطقة الحياة حيث يعيش الناس . كما أنه قد آن الأوان لإعطاء علم أصول الفقه ، وهو من العلوم التى تمثل منهاج المسلمين فى قضية العلم ، حقه فى هذا المجال ، وذلك بالتركيز عليه ، حتى يتضح أمام المسلمين أن لهم منهجاً فى الاستدلال والاستنباط والاجتهاد والأمر والنهى والعلة ، وذلك دون الدخول فى جدليات التفسير والحديث ، كما يجب أن يتم ربط هذا العلم بالحياة . فيتم - كما ذكر الشيخ الغزالى - ربط النص القرآنى بالحياة ، وليس فقط بالممارسات اللغوية رغم ما لها من قيمة فى بيان النص . وعلى سبيل المثال فإن القصص القرآنى لا يزال يُدرس فى كتب التفسير وفى غيرها على أنه نوع من السردّ التاريخى الذى هو جزء من معجزة القرآن ، ولكن لم نلتفت إلى أن هذا القصص يقدم مادة تربوية يمكن أن تنقل الناس من حال المرض إلى حال آخر ، وهذا هو الهدف من التغيير الذى أحدثه الإسلام ، وهو تغيير ينطلق من الفهم الصحيح للقرآن والسنة ، إننى أركز فى عملية التطوير على الجامعة ؛ لأنه يتخرج منها عدد هائل من الذين يتولون أمر التدريس فى المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية . وإذا استطعنا أن نصيغهم صياغة جديدة ، فإننا نكون قد مهدنا الأرض لإحداث التطوير والتغيير فى المراحل التعليمية التى تسبق الجامعة .

بقيت لى عدة نقاط سريعة أريد أن أتحدث فيها ، وأولها ما ذكره الشيخ « الغزالى » عن غزو الفلسفة اليونانية لعلم الكلام ، ولكن ليس هناك علاقة بين هذا الغزو ومسألة الفرق الإسلامية ؛ إذ أن هذه الفرق قد ظهرت قبل نهاية القرن الأول الهجرى أثر مسألة التحكيم ، فظهرت الفرق الفاعلة وهى الشيعة والخوارج وإلى

جانبهما ظهرت المعتزلة الذين بدأوا فى مرحلة تالية فى استخدام أسلحة فكرهم للرد على الفرق الأخرى . وأنا أتفق مع الشيخ الغزالى ومع د. عمارة فى ضرورة تقدير المسائل بقدرها الحقيقى .

والنقطة الثانية : هى أن الشيخ الغزالى تحدث عن قضية المجاز فى اللغة ، وقال : إن اللغة يمكن أن تكون مجازية ، وأنا حسب فهمى لا أرى ضرورة أن تكون اللغة مجازية بمعنى أنها يمكن أن تكون لغة حقيقية ، على أساس أن المشترك اللفظى موجود ، وعلى سبيل المثال فإن كلمة رؤف رحيم بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، غير كلمة رؤوف رحيم بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم . أعود فأؤكد إننى لست مع الذين يقولون إن القرآن ليس به مجاز ، ولكننى أريد ألّا نفتح هذا الباب .

النقطة الأخيرة : أننى أنظر إلى اقتراح تسجيل رسائل يشرف عليها الشيخ الغزالى وتناقش هذه القضايا وتدرسها دراسة أكاديمية ، فرغم أن هذا شىء طيب للغاية ، إلا أننا يجب أن نتذكر أن هناك آلاف الرسائل فى آلاف الموضوعات مكدسة على رفوف مكتباتنا ومن هنا فإننى أرى الندوات والمؤتمرات وحلقات البحث أكثر حيوية لمناقشة هذه القضايا ومن الدراسات الأكاديمية . وحين نحتاج إلى مزيد من العمق فى إحدى النواحى الأكاديمية يمكننا أن نكلف بها فضيلة الشيخ الغزالى . وشكراً .

الدكتورة : فوقية حسين :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ، وعليه نتوكل .. وبعد :

لقد سعدت كثيراً بما استمعت إليه من فضيلة الشيخ « محمد الغزالى » حول تطوير مختلف العلوم الشرعية . وقد فهمت من حديثه أن التطوير يتجه إلى دمج الحاضر مع الأصول التى يتم تدريسها ، وأن هذا التطوير لا يهدف إلى إلغاء كل ما هو قائم مرة واحدة ، وإنما يتدرج فى عمليات الاستبعاد والإحلال والتجديد . وهذا أمر طيب .

ولكن – كما أوضح سيادته ، لا يجب أن نقصر الحديث على الأزهر الشريف فهو مؤسسة إسلامية لها قدرها فى أعيننا نحن الذين خارجه . بل يجب أن يمتد الحديث إلى الثقافة الإسلامية بصفة عامة ليشمل أعضاء هيئات التدريس بالجامعة الأزهرية وبكلية دار العلوم ليكون لهم جميعاً اليد العليا فى إحداث التطوير المنشود .

وأتفق مع أحد الزملاء بضرورة البدء فى التطوير بالجامعة ، على أساس أنها هى التى تخرج المدرسين على اختلاف تخصصاتهم . وهذا يبرز ضرورة الاهتمام بهذا المدرس وهو

ما يزال طالباً بالجامعة .

ومن هنا نعود فنطالب بضرورة إدخال مقرر للثقافة الإسلامية فى جميع الكليات الجامعية ، على أن يستأنس هذا المقرر بكل ما هو قائم بالفعل من مناهج مختلفة ويعرض مختلف الآراء السائدة ، ويشرح جميع المذاهب المتعلقة بالعقيدة ، وحتى المذاهب الفلسفية المتطرفة ، وذلك من خلال بيان أسس الفكر الإسلامى ، والواقع أن وضع كتاب لهذا المقرر يحتاج إلى لجنة من العلماء الأفاضل ، ويجب أن يراعى الخلفية الذهنية للطالب الجامعى خارج الأزهر ويأخذها فى الحسبان ، حتى لا يأتى الكتاب المقترح بعيداً تماماً عن التكوين الذهنى والنفسى للشاب . ومن الممكن إدخال هذا المقرر أولاً فى الكليات الإنسانية مثل الآداب والتجارة والحقوق ، ثم بعد ذلك الكليات الأخر .

وأشار المستشار « البشرى » إلى ضرورة الاستفادة من أحكام المحاكم الشرعية ، وأعتقد أن هذا الأمر يخص فى فى الأساس كلية الحقوق . إذا تحدثنا فى المدخل إلى الفكر الإسلامى عن الفقه مثلاً فإنه لابد أن يتم تطويره بالاستئناس برأى السادة الذين يقررون الأحكام ويصدرونها .

أعود إلى مسألة المقرر المقترح للثقافة الإسلامية لأضيف أنه بعد التعريف بأسس الفكر ومعالمه يبدأ الكتاب فى الحديث عن العلوم الإسلامية ، ثم المناهج الإسلامية كما أشار د . عمارة ، د . كمال إمام ؛ وذلك حتى يمكن تدريسه للطلبة الجامعيين فى كليات العلوم الإنسانية حسب تخصصاتهم المختلفة من تجارة واقتصاد وآداب ....الخ .

.. الواقع أننى أتفق تماماً مع الشيخ الغزالى حول الحاجة إلى التغيير فى الطرق القديمة ولكننى أرى أن هذا الأمر لا يعنى هدم القديم كله ؛ لأن منه ما يعد تراثاً مرتبطاً بأساليب المسلمين فى فهم وتقدير وتقييم الفكر الوافد عليهم .

وبالنسبة للتعليم غير الأزهرى فقد علمت أن هناك قسماً للتعليم الأساسى بكلية البنات بجامعة عين شمس ، ويخرج هذا القسم مدرسات التعليم الابتدائى ، والواقع أننا يمكننا الاستفادة من هذا القسم ، عن طريق إضافة ما تحتاج إليه الطالبات من تكوين إسلامى .

تفضل الشيخ الغزالى فأشار إلى الخطأ فى عدم إدخال مادة الدين فى مجموع درجات الطلاب وأضيف إلى ذلك أن مادة أخرى مثل الرسم يتم إدخال درجاتها فى المجموع حتى يزيد الإقبال على دراستها .

أما بالنسبة لكتب التربية الدينية فقد

أصبحت جيدة إلى حد ما فى المرحلة الابتدائية رغم أنه مازالت لنا ملاحظات على كتب التربية الدينية فى المرحلة الإعدادية ، أما فى المرحلة الثانوية فإننا نلاحظ أن كتاب الفلسفة الجديد قد أتى أسوأ بكثير من الكتاب القديم ، وهو فى شكله القديم والجديد لا يليق تدريسه حيث لا يستطيع تكوين شاب وهذا أمر مؤسف للغاية ، حيث يصطدم فيه الطالب المسلم بأرسطو ، كما يصطدم فيه بسقوط الكثير من المفاهيم الطيبة التى كونها عن رجال الفكر الإسلامى . وأعود فأكرر أنه لابد أن تصبح مادة الدين فى المدارس مادة رسوب ونجاح ، وتضاف درجاتها إلى المجموع ، وشكراً .

الأستاذ : نصر عارف :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أعتقد أننى أصغر من أن أتكلم فى هذا المجال ولكن بمجرد هموم الطالب الذى هو موضوع التغيير أو الذى يؤمل فى أن يغير عقولهم وأفكارهم حتى يحملوا فى المستقبل إن شاء الله إن تيسر لهم الأمر هذه الشعلة .

وفى البداية وتعليقاً على كلام الأستاذ الشيخ « على جمعة » حول الفصل بين التعليم الدينى والتعليم غير الدينى أو المدنى ، فإننى أقول : إن هذا الأمر قد تغلغل فى كل المستويات إلى أن وصل إلى مادة الدين .

وأعتقد أن فى وجود هذه المادة تكريس للعلمانية فى الواقع المعاصر ؛ فالطالب عندما يدرس التربية الدينية ، وفى نفس الوقت يدرس بجوارها الفلسفة بكل ما فيها ، والاجتماع بكل ما فيه ، والتاريخ القومى أو تاريخ دول حوض النيل أو التاريخ المصرى والفرعونى فإنه يصاب بازدواجية فى شخصيته ، ويكون أمامه إما أن يرفض الدين وإما أن يرفض الوقائع الأخرى ، فيضطر إلى المزاوجة بين الاثنين . ومن هنا فإننى أرى أن الهدف فى التطوير لا يتعلق بمادة التربية الدينية ، بقدر ما يحتاج إلى ضرورة صياغة المواد الثقافية صياغة إسلامية تمنع فى النهاية هذا النوع من الازدواجية .

وفيما يتعلق بالمرحلة الجامعية فإننى أود أن أشير إلى قانون تطوير الأزهر الذى حاول أن يجعل الأزهر على غرار الكليات العلمانية ، وذلك بإضافة مواد ثقافية إلى كلياته فى حين أنه كان من المفترض أن يؤسلم الكليات الأخرى . بالإضافة إلى ذلك ، كان من المفترض أن يكون لدينا — كما هو موجود فى جميع أنحاء العالم — جامعة تسمى الجامعة الحضارية ، التى تحمى تراث الأمة وعقلها وروحها وتكوينها الداخلى والتاريخى وذلك مثل جامعة « تل أبيب » فى إسرائيل ، وجامعة أخرى فى روما .

ففى إسرائيل مثلاً هناك نمطين من التعليم : الأول التعليم الدينى أو تعليم « الحاخامات » والثانى التعليم العلمانى الذى ليس له علاقة بنصوص التوراة أو التلمود . ومن هنا فإننى أرى ضرورة التفرقة بين نوعين من تطوير التعليم .. النوع الأول ويتعلق بالتطوير فى جامعة الأزهر أو الزيتونة أو أى جامعة تمثل عقل الأمة وتُخرج مجتهديها ، والثانى : يتعلق بالكليات والجامعات المدنية أو العلمانية . وفى النوع الأول فإننى أرى أنه رغم أهمية الربط بالواقع فإنه من الضرورى الحفاظ على التراث وتنقيته وذلك للحفاظ على استمرارية عقل الأمة أما فى النوع الثانى (الكليات غير الإسلامية) فإن التطوير يمكن أن يتم عبر أسلوبين : الأول : يقوم على اختيار دقيق من القرآن والحديث والفقه والسيرة والتاريخ الإسلامى ما يتعلق بموضوعات الدراسة المختلفة من اقتصاد وسياسة وإعلام ... الخ وبحيث لا يدرس الطالب كماً ضخماً من السنة والتفسير والفقه ولا يتعلق بموضوعه . أما الأسلوب الثانى : فيقوم على الاستفادة من مناهج العلوم الإسلامية فى تشكيل عقول طلبة الكليات غير الأزهرية ، وعلى سبيل المثال ، يمكن إدخال منهج المحدثين فى علم الرواية والدراية فى دراسة التاريخ ، ويمكن إدخال منهج الفقهاء فى تدريس الوقائع وتخريج الأحكام والتحقيق والتحرير فى دراسة الاجتماع ، حتى يستطيع الطالب أن يدرس الظاهرة الاجتماعية دراسة حقيقية تعبر عن الواقع وحتى يستطيع أن ينزل على الواقعة الحكم المناسب لها . وأشير فى هذا الصدد إلى رسالة الدكتوراه التى أعدها « د . سيف عبد الفتاح » فى العلوم السياسية وحاول فيها تطبيق منهج المصلحة الشرعية لدراسة الظاهرة السياسية وذلك باستخدام مقاصد ومراتب الشريعة والمزاوجة بينهما وبين الحال والمؤجل والعام والخاص ، وخرج بتقسيم كبير يستطيع من خلاله رسم السياسات العامة فى كل أمور الحياة . ويضعها فى إطارها الضرورى أو الحاجى أو التحسينى الذى يتعلق بحفظ الدين أو العقل أو النسل أو المال ... الخ .

وهذه الدراسة يمكن أن تكون مرشداً لنا فى دراسة الأوضاع المعاصرة وتقنينها وتشريعها وفى نفس الوقت . هناك محاولة أخرى لدراسة استخدام مقاصد الشريعة الخمسة فى دراسة التنمية السياسية مع إعادة لتفسير مضمون المقاصد بحيث يكون حفظ الدين على سبيل المثال متعلقاً بحفظ جميع حدوده وشرائعه والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتطبيق ذلك فى كل أمور الحياة . ويكون حفظ العقل بحفظه من التدنيس والتلبيس والحجر عليه وتضليله وتشويهه ، وحفظ النسل ليس فقط فى

وجود الإنسان فى بطن أمه ، ولكن أيضاً بتربيته تربية سليمة ، وتوجيهه توجيهاً سليماً وثقافة سليمة وإعلاماً سليماً حتى يشب مسلماً حقاً ، وحفظ المال من الربا والغش والسرقة والنهب . ومن هنا يمكن ملء المفاهيم بالأفكار والأوضاع الحياتية المعاصرة مما يؤدى فى النهاية إلى أن تكون هذه المقاصد الخمسة شاملة لكل حياة الإنسان ، وشكراً .

الدكتور : سيف عبد الفتاح :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أعتقد أن ما يقال فى هذه القاعة وتلك الأمسية لو صدر من شخص علمانى لقالوا إنه يريد هدم الدين ، ولكنه صدر من أساتذة أجلاء يعرفون للأمور قدرها ، خبراء مارسوا العلم والتعليم فى الجامعة وفى حقيقة الأمر فإن تلك الأمسية قد تركزت على موضوع هام وهو علاقة العلوم الشرعية بالعصر ، وأظن أن ذلك يحدد الأهداف ، فالأهداف يجب أن تحدد بدقة ، وذلك لأن تحديد الهدف يعد جزءًا من الوصول إليه ثم يتم بعد ذلك بناء المنهج . وهى عملية طويلة وممتدة كما قال الشيخ فإن العجلة فى الهدم قد لا يعقبه بناء ، ومن ثَم فإن ما هو موجود موجود ، ولكن علينا أن نفكر فى البديل قبل أن نهدم . الأمر الآخر أننى أريد أن أدلى فقط بمجموعة من الخواطر باعتبارى تلميذ قد درس فى كلية علمانية . وأولها أننى لا أجد فى دراسات العقيدة أثراً فى هذا الوقت سوى ارتباطها بالأيدولوجيات المعاصرة ، ولا أجد فى دراسات العقيدة أثراً إلا بربطها بواقع الحياة ، وقد قرأت كتاب الأستاذ « الفاروقى »[٤٤] رحمة الله عليه عن التوحيد والذى يؤكد على الآثار السياسية والاجتماعية والمعرفية كما يؤكد عن نمط جديد يجب أن يستخدم فى دراسة علم العقيدة أيضاً وهو الفرع الخاص بدراسات فقه الواقع ، وذلك بعد أن ساهمنا فى تغييب الشرع عن هذه الحياة بتركيزنا على فقه الحكم الشرعى دون فقه الواقع وفقه التنزيل دون تنزيل الحكم على الواقع ، وبذلك ساهمنا بقسط وافر فى الفصل بين دراسة الحكم الشرعى ودراسة الواقع وذلك فى الوقت الذى تنطلق الكليات العلمانية فى دراستها من فقه الواقع ويقومون بانتقاء وقائع معينة منه لإثبات نتائج مسبقة ! ومن هنا أرجو أن تكون لدينا دراسات متخصصة حول كيفية دراسة الوقائع والأحداث ، فى محاولة لتأصيل هذا من ناحية المنهجية . كما أرجو أن يُستحدث فرع حول دراسات الفقه الحضارى والبناء الحضارى . وأعتقد أن دراسة بناء الحضارة بكل تشابكاتها وتنوعاتها مسأل هامة جداً ، تختلف عن مسألة تخريج جيش من الدعاة يفيد فى بناء الأمة .

كما أود أن أشير إلى أن علم أصول الفقه ليس إلا منهجاً لدراسة الظواهر فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ودراسة النص .

فعلى سبيل المثال إذا كان هناك من يتحدث عن تحليل المضمون ، فإن أصول الفقه يتحدث عن دراسة النص وتحليله ، فلماذا لا نستبدل هذا بذلك ، وخاصة أن تحليل المضمون يطبق فى بعض الدراسات بصورة هزلية .

أود أيضاً أن أشير إلى أنه في كليتنا يتحدثون ليل نهار عن منهج المصلحة القومية ويؤكدون أنه منهج لا يأتيه الباطل ، وأنه صالح للتطبيق على كافة الظواهر وخصوصاً ظواهر التعامل الدولى . وعندما قرأت كتاباً جديداً فى مفهوم المصلحة الشرعية رأيت مدى تبعيتنا المفرطة لمناهج الغرب ، فمنهج المصلحة القومية منهج شائك ، لم يحدد مفهوم المصلحة ومراتبها ، وماذا تعنى ومن الذى يحددها .

وأقول فى النهاية:إن الغرب قد أحسن عرض بضاعته رغم ضعفها ، ونحن أسأنا عرض بضاعتنا رغم قوتها وأصالتها ، كما أريد أن أؤكد على ضرورة بناء مداخل للعلوم الإنسانية والاجتماعية من منظور إسلامى . وشكراً .

الدكتور : السيد رزق الطويل :

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على من أنزل رحمة للعالمين محمد النبى الأمى اللهم صلى وسلم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد ، أعتقد أن مهمة آخر المتحدثين فى مثل هذه الحلقة بالغة الصعوبة ، لكننى على كل حال سأوجز ما لدى من أفكار وفى البداية أقول : إننى سعدت سعادة بالغة بما استمعت إليه الليلة من أفكار جيدة وبناءة كانت تصادف هوى فى نفسى وتترجم نبضات قلب الإنسان وكثيراً ما يعتمل فى صدر الإنسان أفكار لكن يضيق بها الصدر ولا ينطق بها اللسان أما عن موضوع هذه الحلقة وهو تدريس العلوم الشرعية فإننى دائماً وأبداً أحب فى أول الأمر أن أقف عند المفاهيم لكى نحددها حتى يكون حديثنا فيها على بينة وقد أشار الأخ الدكتور « كمال إمام » إشارة موجزة إلى هذا . فماذا نعنى بالعلوم الشرعية ؟ إذا كنا نعنى بالعلوم الشرعية العلوم المشروعة فإن كل المعارف فى الدنيا مشروعة فى الإسلام والحكمة ضالة المؤمن وطلب العلم فريضة على كل مسلم فإذا كنا نعنى بالعلوم الشرعية العلوم المشروعة فى المنظور الإسلامى إذاً لابد أن نتناول كل معارف الدنيا ، وإذا كنا نعنى بالعلوم الشرعية المفهوم الدقيق لمعنى الشرع والشريعة الذى يتداول على ألسنتنا ، فإنه

ينبغى أن نستبدل هذا العنوان ونقول مثلاً تدريس العلوم الإسلامية أو علوم الثقافة الإسلامية . على أى حال هذه ليست قضية لكن هناك ملاحظة هامة جداً : لا عجب عندما نتحدث فى هذا الموضوع أن نتحدث عن الأزهر لأننى أرى بعض المحدثين يتحرج من هذا ولكننى أقول إذا تحدثنا فى هذا الموضوع لابد أن نتحدث عن الأزهر باعتبار أن الأزهر شيخ الجامعات الإسلامية ورائدها وصاحب تاريخ طويل ، ولابد أن نتحدث فيه ولابد أن ننتقده ، فالنقد لا يعيبه وإنما يعنى أنه شىء له أهميته فى تاريخ هذه الأمة ، وأن الناقدين له حريصون عليه وحفيون به . فإذا تحدثنا فى هذا الموضوع لابد أن نتحدث عن الأزهر لأن الأزهر هو الذى تحمل هذه المسئولية التاريخية ، مسئولية الحفاظ على الدين الإسلامى وعلى اللسان العربى أيضاً والثقافة الإسلامية والعلوم الإسلامية والعلوم الشرعية وأتفق مع الشيخ « الغزالى » فى أن اللغة العربية تعتبر عنصراً أساسياً فى الثقافة الإسلامية ؛ لأن مهمة الاستعمار فى كل عصر كانت ضرب اللغة ، لأنه إذا ضُربت اللغة وقُطع لسان هذه الأمة ، حيل بينها وبين كل ما لها من تراث ولذلك فإن مهمة الاستعمار على امتداد النصف الأول من القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر كانت تتجه إلى ضرب اللغة العربية ، ففى كل مكان نزل فيه الاستعمار كان يحاول أن يضرب اللغة العربية ؛ لأنه بهذا يضرب عصفورين بحجر واحد . وقد عجبت كثيراً عندما وصلنى نبأ قيام الأزهر حالياً باختيار بعض أعضاء لمجمع البحوث الإسلامية لإكمال عدده ، واقترح البعض عدم أخذ أحد من اللغة العربية ، وقصر الاختيار على المتخصصين فى الحديث أو الفقه أو التفسير فقط ، ولا داعى لمن يتخصصون فى اللغة العربية . وقد عجبت لهذا الأمر أشد العجب ! وإذا ألقينا نظرة على تدريس العلوم الشرعية فى الأزهر لوجدنا أن الخطأ فى القضية كلها يكمن فى الكُتب التى تُدرس فمن العجيب أن الكتب التى تُدرس للطلاب فى كل المراحل ، كتب من عصور متأخرة مع أن فى الثقافة الإسلامية كتب عظيمة فى هذه المواد ، فعلى سبيل المثال فإن كتاب الخراج « لأبى يوسف » مازال يُدرس فى فقه الأحناف رغم أن محمد بن الحسن الشيبانى قد ألف كتاباً فى الأحكام به أصول اقتصادية عظيمة جداً ، وهناك أيضاً الكتب التى ألفت فى مرحلة النضج العقلى فى الفقه وهى عظيمة جداً ومفيدة ومؤثرة ، ورغم ذلك اقتصرنا فى هذا المجال على الكتب المؤلفة فى العصور المتأخرة والمليئة بالفروض النادرة جداً .

إن عملية التغير ليست صعبة ، فكل ما

فى الأمر أننا نحتاج إلى رجل فقيه فطين يعرض المعارف الفقهية عرضاً واضحاً وميسوراً يلائم ذوق العصر وذوق الطلاب . والواقع أن الخطورة فى كتب الفقه تتمثل فى تقريرها تعدد الآراء وتشعبها بطريقة تصل إلى حد التناقض ، والأخطر من ذلك أننا ننظر لكل رأى موجود بكتب الفقه على أنه هو الإسلام . ولذلك من الممكن أن نخرج بآراء تتنافى تماماً مع الإسلام وليس لها صدى فى كتب الفقه . فالإسلام هو الكتاب الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، والسنة الصحيحة التى ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما كتب الفقه والعقيدة ما هى إلا اجتهاد فكر إسلامى ولا تؤسس عقيدة . ولا أعتقد أن أحداً منا قد تعلم العقيدة من كتب العقيدة أو من كتب علم الكلام . إن هذه الكتب تتحدث عن الله وتقول إن صفات الله هى الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس والوحدانية . وهى اصطلاحات فلسفية تأثرنا بها ، فكيف تصف الله بالقدم ، وهو قد سمى نفسه بالأول والآخر وأيضاً ما معنى القيام بنفسه وهو ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ، وهو الحى القيوم .

إن علينا أن نأخذ العقيدة المصفاة ، ونفتح أعين الطلاب على الآيات الكونية فى كتاب الله تبارك وتعالى ، ليعرف الطالب أن الله هو العظيم القادر القوى الكبير المتعال ، بدلاً أن يعرف بأن القدرة صفة قديمة وأن الله قائم بذاته ، ويدخل فى الإشكالات القديمة حول هل الصفة هى عين الذات أم غير الذات كما يقول المعتزلة : إن الله قادر بذاته لأن الصفة غير الذات .

ومن هنا أقول إن كتب العقيدة فى حاجة إلى تغيير شامل على كل المستويات . إن الكتب الحديثة تشكو مر الشكوى فى هذه الأيام من غيبة العقل الإسلامى ، وقد تحدثت فى أحد المرات عن حديث السحر ، وقد قلت إنه لا يمكن أن يكون الرسول قد سُحر أبدا ، وقد قال الله تعالى : ﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ و ﴿ قال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحورا ﴾ و ﴿ انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا ﴾ . وقد قال لى الشيخ الألبانى إن هذا تكذيب للسُّنة .. فماذا فى ذلك فالمشركون قد قالوا عن النبى الكثير من الكلام الصحيح مثل ﴿ ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق ﴾ . فقلت له : انظر إلى كلام رب العالمين عندما قال المشركون : ﴿ ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق ﴾ وقال رب العالمين : ﴿ وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحورا ﴾ .

فهو بذلك يفتح باب للطعن ، فالمستشرقون لهم أن يقولوا ما يشاءون عن أن النبى قد سُحر فى فترة ولم يكن يشعر بأنه يفعل الشىء حتى كان يخيل إليه أنه فعل الشىء وهو لم يفعله . وعندما قلت ذلك وجدت من يكتب ويقول : إننى مُكذب لسنة النبى صلى الله عليه وسلم ، والله يعلم أننى حفى بها وحريص عليها كل الحرص . وقد كتبت مرة مقال عن زواج السيدة عائشة وقلت إن عمرها لم يكن ثمانية أو تسعة سنوات . فالتى عرضت على النبى الزواج من السيدة عائشة قالت : له يا محمد أنت فى حاجة إلى من يصلح لك شأنك بعد وفاة خديجة ، وكانت عائشة مخطوبة لمصعب بن عدى فكيف تصلح شأن النبى وهى بنت ٩ سنوات . وقد عرضت فى المقال الأدلة النقلية والمنطقية التى استندت إليها فى ذلك. إلا إننى وجدت خلال ١٥ يوماً قد أُلف كتاب كامل للرد على مقالى الموجز فى صحيفة المدينة المنورة بالسعودية . وهذا يوضح مدى تغيب العقل الإسلامى وصعوبة التعامل معه . ومن هنا أقول إن حديث النبى يمثل قضية مهمة وخطيرة ، إذ أنه به دُرر غوالى وكلمات عظيمة جداً ، ونحن نريد أن نبعد عنه الزيف والدخيل والتلبيس الذى زيف عقل الأمة . وأذكر أن البندارى له عبارة عجيبة جداً إذ كان يقول : إن رواة الأدب أعقل من رواة الحديث لأنهم ينظرون إلى سند ومتن النص الأدبى وفحصه ودرسه . وإذا تأملنا فى حياة عمر بن الخطاب لوجدنا لمحات عظيمة ، فعندما أرسل جماعة من الناس إلى أحد البلدان قال لهم : « ستنزلون على أهل قرية لهم دوى بالقرآن كدوى النحل فلا تشغلوهم عنه برواية الأحاديث » . وكان إذا أتاه رجل يقول : لقد قال الرسول كذا .. يقول له ائتنى بآخر يشهد بأنه سمع مثل ما سمعت . وعندما جاءته فاطمة بنت قيس بحديث الرضاعة والسكنى قال لها : هل ندع كلام الله لكلام امرأة . كما أن السيدة عائشة رضى الله عنها عندما روى عبد الله بن عمر حديث « يعذب الميت ببكاء أهله » قالت له : نوليك ما توليت إن الله تبارك وتعالى يقول : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ ولم يثر أحد فى وجه السيدة عائشة وقال لها : إنك تنكرين سنة الرسول مع أنها كانت فقيهة من الفقيهات أو من فقهاء الصحابة كما تُوصف .

وفى جامعة الأزهر التى تطالب الجامعات الأخرى بالتطوير ، يمكنها لو توفر الأستاذ المدقق الفطن الوفى أن تقدم كتباً تفيد الطلاب ، وعلى سبيل المثال فإن الشيخ « على جمعة » يدرس الفقه الإسلامى ومن حقه أن يؤلف كتاباً بعد سنة أو سنتين

حسب القانون ويبدع الفكر الذى نريده ، ويصيغه للطلاب ، وبذلك يمكننا تحقيق الكثير ، فحسب قوانين الجامعة يمكن للأساتذة أن يؤلفوا كتباً للطلبة إذا كانوا على درجة أساتذة وعلى قدر من العلم والفهم والفطنة والمسئولية .

ولكن مشكلة الدراسة فى الأزهر لها أسباب عميقة لسيرها على الطريقة النمطية . فعلى سبيل المثال فإن فى الفقه لا يوجد فى الأزهر إلا المذاهب الأربعة ، ولا يجد سواهم متسعا . وفى النحو يتعصب الأزهر لمدرسة البصريين ، وفى العقيدة يتعصب لمدرسة الأشاعرة والماتريدية وهذه أنماط ثابتة ومفروضة يسير عليها الطلاب ويرون أن هذا هو الرأى الصحيح . ومن هنا فإن الثقافة الإسلامية أو التراث الإسلامى – على سعته – ليس متاحاً لأبناء الأزهر كما ينبغى .

وإذا تركنا الأزهر نجد أن التعليم الإسلامى فى وزارة التربية والتعليم ، فى مأساة خطيرة جداً حيث يقدم للطلاب فى الصف الأول الثانوى بعض الشخصيات يلتمسون منها المواقف البناءة من حياة هذه الشخصيات . ولكننا يجب أن نقدم للطالب شخصية لها موقف حتى يتعلم الطالب أن الإسلام قد دفع هذه الشخصية إلى موقف معين وجعله يتصدى فيه لقضية .

إننى مع الشيخ « الغزالى » فى أن العرب قد خانوا أمانة الإسلام ، فقد كان ينبغى وقد ابتلاهم الله واجتباهم – أن يكونوا هم رواد الفهم الإسلامى الصحيح . وأذكر أنه طالما ظل العرب على هذه الصورة البعيدة عن الإسلام ، فلا يمكن أن ننتظر صلاح المسلمين فى البلاد الأخرى . فلابد أن يعود العقل العربى الإسلامى ، لتعود من جديد أمة الإسلام .. وأقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم .

د . جمال الدين عطية :

لى كلمة صغيرة حيث يحضرنى فى هذا المقام موقف حدث مؤخراً ويبين الوضع الذى صرنا إليه فى موضوع العلوم الشرعية . فقد استشارتنى طالبة من البلاد العربية فى موضوع تسجله لدرجة الدكتوراه فذكرت لها (١١) موضوعاً . فذهبت بهذه القائمة وعرضتها على أستاذها فى الفقه حتى يختار ما يشاء منها ، ولكنه رفضها جميعاً . فطلبت منه أن يختار لها هو موضوعاً . فقال لها : يا ابنتى لم يعد هناك موضوعات ، وهذه الواقعة لها دلالة واضحة على مدى ما وصلنا إليه . إذن فلنغلق الدراسات العليا مادام الواقع لم يعد فيه مشكلات تحتاج إلى الدرس . إننى أتفق مع الزملاء فى ضرورة متابعة هذا

الموضوع ، ولكننى أرى أن جهد المتابعة يجب أن يكون غير رسمى ، فلن نشكل لجاناً على المستويات الرسمية ، وإنما ننشد من الأساتذة من واقع مناصبهم المشاركة فى هذا العمل بصفة شخصية حتى يكون هناك مرونة وتحرر وحتى يتم العمل بنضج ، ثم بعد ذلك يتم عرضه على الجهات الرسمية .

الأمر الثانى : أنه لابد من إقامة البديل أولاً قبل الحديث عن نقض ما هو قائم . وأعتقد أنه بالإمكان أن تتم عملية الإحلال تدريجياً وأتصورها فى أن العلوم كما تُدرس الآن يجب أن يفصل فيها بين الأصول . فإذا نظرنا للفقه - مثلاً - نفصل الأصول ، أى ما ورد فى الكتاب والسنة فى المسألة المعروضة للدرس ، والتطبيقات العملية التى كانت مرتبطة - بطبيعتها - بعصر معين وبيئة معينة . وهذا الفصل ضرورى مع الزمن حتى يتضاءل حجم هذه التطبيقات ، ليحل محلها تطبيقات معاصرة على حياتنا ! الأمر الآخر : أن مهمة رجال العلوم الشرعية فى تصورى تتمثل فى وضع بدايات للعلوم الاجتماعية ، بمعنى القيم والمقاصد الشرعية ، ولعل من المفيد أن يتم استكمال الجزء الذى وضعه ابن عاشور والذى لم يتحدث فيه عن مقاصد الشرعية ككل وإنما تحدث عن مقاصد الشريعة فى كل علم من العلوم . فإذا تتبعنا هذا الخط ، وطورنا هذه المقاصد بصورة عملية بحيث يأخذها المتخصص فى الاقتصاد والإعلام والتربية وغيرها من العلوم تكون قد بُلغت بشكل متين ووُصلت توصيلاً جيداً ، ليأخذهـا المتخصص فى العلوم الأخرى ويبنى عليها تخصصه . وفى النهاية أعتقد أنه من الواجب أن نتابع هذا الموضوع ... وشكراً .

تعليق الشيخ الغزالى :

بسم الله الرحمن الرحيم ، أعتقد أن المسلمين فى هذا العصر يمرون بمحنة . ولولا أنى واثق من قوله تعالى : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ وواثق من أن الذكر لن تحفظه الملائكة تنزل من السماء إنما يحفظه بشر ينبتون فى الأرض . وهذا يجعلنى واثق من أن أمتنا قد تمرض ، ولكنها لن تموت ، وقد تمر بها محن شديدة ولكنها لن تؤثر فيها ، بل تتغلب عليها وتمضى وتستأنف سيرها فى الدنيا ، وتبلغ رسالة الله التى ارتبطت بعنقها وأملى أن نتعاون جميعاً على أن نخدم الإسلام الخدمة الصحيحة ، عندما يزحم الميدان بقضاياه وبأحكامه ، يغالب التيارات الوافدة بمنطق العصر حتى نستطيع أن نهزمها ونردها من حيث جاءت . فالغزو الثقافى الآن خطير جداً وهناك انهيار تام فى الميدان السياسى من

الناحية الإسلامية ، حتى خيل إلىّ كأن الاستعمار يقول ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، وأن العرب لن يصنعوا بأنفسهم أكثر مما نريد أو أقل مما نريد . وهذا يجعلنا نصحو ونعمل على أن نقدم ديننا بعقل مفتوح ونشاط موصول ويقظة دائمة . وأفهم أن الكفاح العسكرى يتعب أصحابه أحياناً حتى يقولون كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا ﴾، ﴿ وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين ﴾ وما كان قولهم إلا هذا الدعاء . ومن هنا لا نريد أن نضعف ولا نريد أن نستكين ، وأعتقد أن الله سيجعل من هذا الضيق فرجا والمهم أن نعمل لكى نلقى الله وقد بذلنا الجهد فى العمل الذى كلفنا به . والآن لابد من إحسان عرض الإسلام على الناس وهزيمة هذه التيارات التى نازلتنا فى ديارنا وتوشك أن تتغلب علينا ، ولكننا إن شاء الله سنهزمها ، والله المستعان ، وصلى الله على محمد وآله .

د . جمال الدين عطية :

شكراً لكم جميعاً .



الهوامش

(١) عبد المعز عبد الستار : من المعاصرين وقيادات الإخوان المسلمين ، وخريج اللغة العربية من جامعة الأزهر الشريف .

(٢) نور الإيضاح : كتاب فى فقه الأحناف يشتمل على العبادات . صنفه حسن بن عمار الشرّنبلالى الآتى ترجمته وشرحه .

(٣) محمد بن الحسن الشيبانى : تلميذ أبى حنيفة ، (١٣١ – ١٨٩ هـ = ٧٤٨ – ٨٠٤م) له مؤلفات كثيرة ولى القضاء ومات بالرى قال الشافعى : (لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلت : لفصاحته) .

(٤) أبو يوسف : يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى الكوفى البغدادى تلميذ أبي حنيفة (١١٣ – ١٨٢ هـ = ٧٣١ – ٧٩٨م) ولى القضاء ، ومات ببغداد له مؤلفات كثيرة .

(٥) الشرمبلالى : هو حسن بن عمار بن علي الشرمبلالى نسبة إلى شبرا بلومه من أعمال المنوفية (٩٩٤ – ١٠٦٩ هـ = ١٥٨٥ – ١٦٥٩) له نور الإيضاح متن في الفقه الحنفي وشرح له سماه مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح وغيرها . توفى بمصر .

(٦) الميدانى : هو عبد الغنى بن طالب الميدانى فقيه حنفى له : اللباب فى شرح الكتاب والكتاب هو متن القدورى (١٢٢٢ – ١٢٩٨ هـ = ١٨٠٧ – ١٨٨١م) توفى بالشام .

(٧) مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر: تأليف عبد الله الرضى بن محمد بن سليمان الحنفى فى مجلدين . مطبوع .

(٨) زينب الغزالى : من الإخوان المسلمين . معاصرة .

(٩) أبو الطيب : هو أحمد بن الحسين بن الحسن – شاعر حكيم مشهور ، ولد بالكوفة ونشأ بالشام ومدح سيف الدولة الحمدانى ، زار مصر . أُلف عنه الكثير (٣٠٣ – ٣٥٤ هـ = ٩١٥ – ٩٦٥م) .

(١٠) أبو حنيفة : النعمان بن ثابت أحد الأئمة الأربعة وفاته ببغداد وله فيها مقام يزار بالأعظمية نسبة إلى لقبه (الإمام الأعظم) (٨٠ – ١٥٠ هـ) .

(١١) مالك : هو مالك بن أنس الأصبحي أحد الأئمة الأربعة وفاته بالمدينة ودفن بالبقيع وهو إمام أهل المدينة التقى بأبى حنيفة وهو شيخ الشافعى (٩٦ – ١٧٤ هـ) .

(١٢) الشافعى : محمد بن إدريس الشافعى أحد الأئمة الأربعة وفاته بمصر وقبره مشهور بحى الإمام الشافعى بالقاهرة (١٥٠ – ٢٠٥ هـ) .

(١٣) ابن حنبل : أحمد بن محمد بن حنبل أحد الأئمة الأربعة وفاته ببغداد وهو تلميذ الشافعى (١٦٤ – ٢٤١ هـ) .

(١٤) أرسطو : أرسطوطاليس – يقال عنه المعلم الأول ، وله الأرجانون والميتافيزيقا فيلسوف يونانى (٣٨٤ – ٣٢٢ ق . م) .

(١٥) خليل هراس : أحد علماء الأزهر نشأ بطنطا وتخرج فى كلية أصول الدين وكان زعيماً لجمعية أنصار السنة المحمدية بعد مؤسسها حامد الفقى .

(١٦) ابن تيمية : هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى - شيخ الإسلام (٦٦٨ - ٧٢٨ هـ) مات بدمشق مسجوناً بسجن القلعة له مؤلفات كثيرة جداً ، وله اجتهادات فى الأصول والفروع .

(١٧) محمد عبده : .. مفتى الديار المصرية - وفاته بالقاهرة (١٨٥٠ - ١٩٠٥م) له رسالة التوحيد ، والتفسير وغيرها ، من المجددين .

(١٨) ناصر الدين الألبانى : ناصر الدين أبو عبد الرحمن محمد الألبانى الساعاتى أصله من ألبانيا ، سكن الشام ولازم الظاهرية ، وتعلم الحديث بنفسه له مؤلفات كثيرة - معاصر .

(١٩) سيد صقر : سيد أحمد صقر ولد ونشأ بالقاهرة وبها وفاته سنة ١٩٨٩م اهتم بالحديث وجمع كتبه حتى صارت مكتبته يضرب بها .

(٢٠) أحمد شاكر : أحمد محمد شاكر محدث فقيه قاضى شرعى ، أبوه محمد شاكر كان وكيلاً للأزهر . حقق الكثير من الكتب مات بالقاهرة (١٣٠٩ - ١٣٧٧ هـ = ١٨٩٢ - ١٩٥٨م) .

(٢١) السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن السيوطى ت ٩١١هـ مكثر من التآليف له أكثر من ٥٠٠ كتاب دفن بالقاهرة بحي سيدي جلال بجوار القلعة .

(٢٢) عبد الحليم محمود : شيخ الجامع الأزهر مات سنة ١٩٧٩م .

(٢٣) على بن أبى طالب : سيدنا على بن أبى طالب ، رابع الخلفاء الراشدين وفاته سنة ٤٠ هـ بالكوفة .

(٢٤) النووى : محيى الدين يحيى بن مشرف النووى - شامى - ركن من أركان الفقه الشافعى (٦٣١ - ٦٧٦ هـ) .

(٢٥) مسلم : مسلم بن الحجاج القشيرى صاحب الصحيح ، تلميذ البخارى (توفى سنة ٢٦٢هـ) .

(٢٦) فاطمة بن قيس : صحابية .

(٢٧) تميم الدارى : صحابى .

(٢٨) محمد عبد الله دراز : من علماء الأزهر - تخرج فى السربون - ألف كتباً كثير مهمة ، مات بالقاهرة (ت ٣٧٧ = ١٩٥٨م) .

(٢٩) محمد رشيد رضا : من علماء الأزهر تتلمذ على محمد عبده له تفسير مجلة المنار وغيرهما . مات بالقاهرة سنة (١٣٥٤ ه = ١٩٣٤م) .

(٣٠) حفنى ناصف : حفنى بن إسماعيل بن خليل بن ناصف - أديب قاض شاعر ، وفاته بالقاهرة (١٢٧٢ - ١٣٣٨ = ١٨٦٥ - ١٩١٩م) .

(٣١) على صالح الجارم : كان شاعراً وأستاذاً بدار العلوم المصرية ، وفاته بالقاهرة (١٢٩٩ - ١٣٦٨ = ١٨٨١ - ١٩٤٩م) .

(٣٢) عباس حسن : صاحب كتاب النحو الواف فى أربع مجلدات ، عضو مجمع اللغة العربية ، معاصر .

(٣٣) الطاهر بن عاشور : محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس وشيخ جامع الزيتونة وفاته بتونس (١٢٩٦ - ١٣٩٣ هـ = ١٨٧٩ - ١٩٧٣م) له التفسير الكبير ومقاصد الشريعة وغيرهما .

(٣٤) تخريج الفروع على الأصول . الزنجانى .

(٣٥) الشاطبى : إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمى – من أهل غرناطة ، من أئمة المالكية أغلب مؤلفاته فى النحو ، وألف الموافقات فى الأصول (٧٩٠٥ هـ = ١٣٨٨م) .

(٣٦) ابن الحاجب : عثمان بن عمر بن الحاجب فقيه أصولى قارىء نحوى عاش ومات بالإسكندرية وهو مدفون بجوار المرسى أبي العباس . توفي سنة ٦٤٦ هـ وله مؤلفات دقيقة فى كل فن من أذكياء العالم .

(٣٧) ابن سينا : الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله له كتاب الشفا فى نيف وعشرين مجلداً وغيره ت سنة ٤٢٨ هـ من فلاسفة الإسلام .

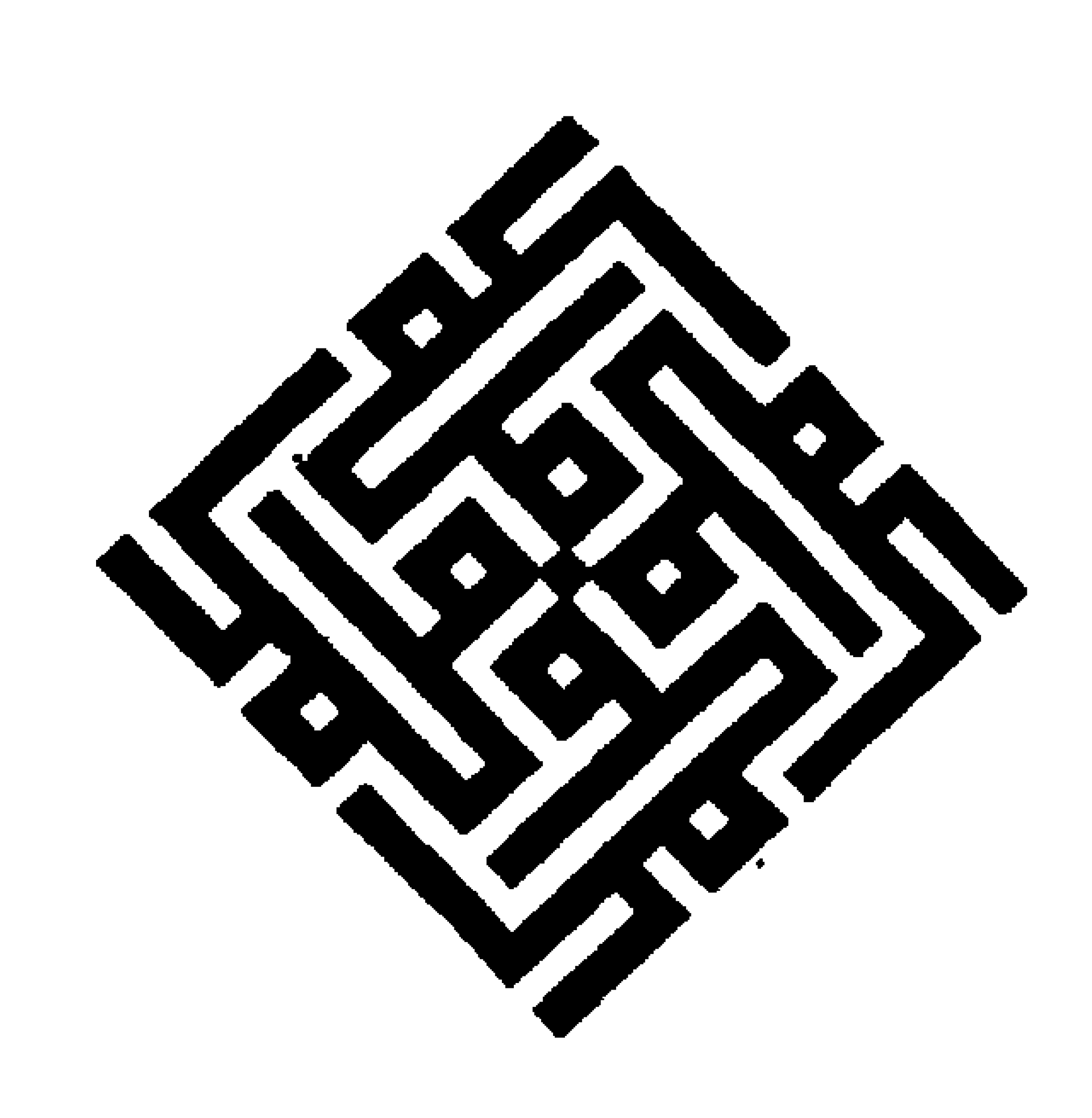
(٣٨) محمد قدرى باشا : من رجال القضاء بمصر وُلِدَ بملوى بالصعيد وتعلم بالقاهرة وكان ناظراً للحقانية ثم وزيراً للمعارف قنن الشريعة على مذهب الأحناف فى (مرشد الحيران) ، (قانون العدل والإنصاف) ، (الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية) وله كتب كثيرة . (١٢٣٧ – ١٣٠٦ هـ = ١٨٢١ – ١٨٨٨م) .

(٣٩) السنهورى : عبد الرزاق السنهورى – إمام من أئمة القانون له الوسيط . شرح فيه القانون المدنى ، وله غيره . وفاته بالقاهرة (١٣١٢ – ١٣٩١ = ١٨٩٥ – ١٩٧١م .

(٤٠) شكيب أرسلان : شكيب بن محمود أرسلان – أمير من سلالة ملوك الحيرة . وفاته ببيروت (١٢٨٦ – ١٣٦٦ = ١٨٦٩ – ١٩٤٦م) له مؤلفات كثيرة .

(٤١) الظواهرى : الشيخ محمد الأحمدى الظواهرى شيخ الجامع الأزهر (١٢٩٥ – ١٣٦٣ هـ = ١٨٧٨ – ١٩٤٤م) .

(٤٢) الأسنوي : عبد الرحيم الأسنوي له كتاب التمهيد في تخريج الفروع على الأصول في المذهب الشافعي ، له مؤلفات كثيرة (ت ٧٠٤ – ٧٧٢ هـ = ١٣٠٥ – ١٣٧٠م) .





التقرير الختامي لندوة التأصيل الإسلامي للخدمات الاجتماعية

انعقدت في الفترة من ١١ - ١٣/٨/١٩٩١ بفندق فلامنكو بالزمالك بالقاهرة ندوة « التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية بحضور كل من :

١ - فضيلة الشيخ محمد الغزالى .
٢ - أ.د. محمد شمس الدين أحمد ، الأستاذ بكلية الخدمة الاجتماعية- جامعة حلوان .
٣ - أ . سليمان محمد مرزوق ، عميد المعهد العالى للخدمة الاجتماعية - سابقاً .
٤ - د . محمد عمارة، المفكر الإسلامي.
٥ - أ.د. كمال أغا ، الأستاذ المتفرغ بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .
٦ - د. مصطفى أحمد محمد حسان ، الأستاذ المساعد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .
٧ - د. طلعت مصطفى السروجى ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .
٨ - د. حمدى محمد إبراهيم منصور ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .
٩ - د. جمال شكرى محمد عثمان ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .
١٠ - د. أحمد يوسف محمد بشير ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١١ - د. جلال عبد الفتاح منصور ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١٢ - د. زين العابدين محمد على ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١٣ - د. أحمد محمد يوسف عليق ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١٤ - د. على إبراهيم محرم ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١٥ - د. مدحت أبو النصر ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١٦ - د. فؤاد سيد مرسى ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١٧ - د. مصطفى عبد العظيم الفرماوى ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١٨ - د. عادل محمد مرسى جوهر ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

١٩ - أ. فؤاد حسين حسن ، المدرس المساعد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٠ - أ. أحمد إبراهيم حمزة ، المدرس المساعد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢١ - أ. أحمد عيسى عيد الجمل ، المدرس المساعد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٢ - أ.د. إحسان زكى عبد الغفار ، الأستاذ المساعد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٣ - أ. عصام عبد الرازق فتح الباب ، المدرس المساعد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٤ - أ. إبراهيم أحمد عبد المجيد ، المدرس المساعد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٥ - أ. سعاد على محمد سليمان ، المدرس المساعد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٦ - أ. على سيد على مسلم ، المعيد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٧ - أ. وجدى محمد بركات ، المعيد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٨ - أ. حسن محمود منصور ، ضابط شرطة بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان .

٢٩ - د. فوقية إبراهيم عجمى ، العضو بهيئة التدريس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٠ - د. مصطفى محمد الحسيني النجار ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣١ - أ. كوثر محمد الحسني ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٢ - د. سالم صديق أحمد ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٣ - د. كمال عبد المحسن البنا ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٤ - د. محمد رضا حسين عنان ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٥ - د. السيد عبد الفتاح عفيفي ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٦ - د. محمود ناجي محمود ، المدرس بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٧ - د. بواب شاكر علي جمعة ، المدرس المساعد ، بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٨ - أ. عادل محمود مصطفى ، المعيد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٣٩ - أ. هدى توفيق محمد ، المعيد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٤٠ - أ. زينب معوض الباهي ، المعيد بكلية الخدمة الاجتماعية - جامعة القاهرة - الفيوم .

٤١ - د. محمد أحمد عبد الهادي ، الأستاذ بالمعهد العالي للخدمة الاجتماعية - كفر الشيخ .

٤٢ - د. أحمد محمد موسى ، المدرس بالمعهد العالي للخدمة الاجتماعية - كفر الشيخ .

٤٣ - أ. مصطفى مغاوري عبد الرحمن ، مشرف التدريب بالمعهد العالي للخدمة الاجتماعية - كفر الشيخ .

٤٤ - د. حسن أحمد عمر علام ، مدرس علم نفس بكلية التربية - أسوان .

٤٥ - أ.د. إبراهيم عبد الرحمن رجب ، رئيس قسم الخدمة الاجتماعية - جامعة الإمام محمد بن سعود .

٤٦ - د. زكي محمد إسماعيل ، أستاذ الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع - جامعة الإمام محمد بن سعود .

٤٧ - أ.د. كمال إبراهيم مرسي ، أستاذ الصحة النفسية - جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض .

٤٨ - د. رشاد أحمد عبد اللطيف ، الأستاذ المشارك - بجامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية .

٤٩ – د. على حسين زيدان ، الأستاذ المشارك – بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

٥٠ – محمد محروس الشناوى ، أستاذ علم النفس المشارك بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية – الرياض .

٥١ – أ. عفاف إبراهيم الدباغ ، المحاضر بالمعهد العالى للخدمة الاجتماعية – الرياض .

٥٢ – أ.د. الفاروق محمد زكى يونس ، الأستاذ بكلية الآداب – جامعة الكويت .

٥٣ – د. إجلال إسماعيل حلمى ، أستاذ علم الاجتماع المساعد بجامعة الإمارات العربية .

٥٤ – د. رفعت عبد الباسط محمود ، مدرس التنمية الاجتماعية والتخطيط – جامعة الإمارات العربية .

٥٥ – د. إقبال الأمير السمالوطى ، أستاذ التخطيط والتنمية المساعد بالمعهد العالى للخدمة الاجتماعية .

٥٦ – أ. زينب عبد الله الشفقى ، الأخصائية الاجتماعية بجمعية أحباء مصر .

٥٧ – أ. زينب عطية محمد ، الأخصائية الاجتماعية .

٥٨ – أ.د. سامية محمد فهمى ، عميدة المعهد العالى للخدمة الاجتماعية – الإسكندرية .

٥٩ – أ.د. سعيد إسماعيل على ، أستاذ أصول التربية بكلية التربية – جامعة عين شمس .

٦٠ – أ.د. محمد السيد النينة ، أستاذ الأراضى بكلية الزراعة – جامعة عين شمس .

٦١ – د. عبد الحميد البعلى ، أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون – جامعة الأزهر .

٦٢ – د. محمد كمال إمام ، رئيس قسم الشريعة – جامعة المنيا .

٦٣ – د. سهير عبد العزيز محمد ، أستاذ علم الاجتماع المساعد بكلية الدراسات الإنسانية .

٦٤ – أ. فاطمة إسماعيل محمد ، مدرس الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية البنات .

٦٥ – أ.د. صلاح عبد المنعم حوطر ، نائب رئيس جامعة حلوان .

٦٦ – أ. يحيى بسيوني مصطفى ، محاضر إذاعة وتليفزيون – جامعة الإمام محمد بن سعود سابقاً .

٦٧ – أ.د. سهير فضل الله ، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية البنات – جامعة عين شمس .

٦٨ – د. صلاح مصطفى الفوال ، الاجتماعي الإسلامي ، ورئيس

مركز البحوث والخدمات التنموية .

٦٩ - أ .د صلاح الدين محمد عبد المتعال ، أستاذ الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

٧٠ - د. محمد جمال حسين ، خبير البحوث والتخطيط والتنمية - وزارة الشئون الاجتماعية .

٧١ - أ. عبد الوارث مبروك سعيد ، مدرس اللغويات والدراسات الإسلامية - جامعة الكويت .

٧٢ - أ. على أحمد حمدى ، مستشار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

٧٣ - أ. على عبد الموجود القاضى ، موجه عام بوزارة التربية والتعليم سابقاً .

٧٤ - أ. فؤاد الخطيب ، أمين عام الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية .

٧٥ - أ. عائشة سيد محمد محفوظ ، موجه أول التربية الاجتماعية - مديرية التربية والتعليم .

٧٦ - أ. خالد عبد القوى محمد زهران ، موجه فنى الخدمة الاجتماعية - سابقاً .

٧٧ - أ. هبة رؤوف عزت ، المعيدة بقسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة .

٧٨ - أ. حاتم عبد المنعم أحمد ، المدرس المساعد بمعهد الدراسات والبحوث البيئية .

٧٩ - أ. أحمد مصطفى حسن ، المدرس المساعد بمعهد الدراسات والبحوث البيئية .

٨٠ - أ. سحر فتحى محمد مبروك ، الباحثة الاجتماعية .

٨١ - د. أحمد محمد عبد الله ، الطبيب النفسى .

٨٢ - أ. حسن محمد عبد اللطيف ، مساعد أخصائي تعليم .

٨٣ - أ. أمانى عصمت هيبة ، المعيدة بقسم أصول التربية بكلية البنات .

٨٤ - أ. مَّى إبراهيم حجازى ، باحثة بقسم علم النفس - كلية الآداب .

٨٥ - أ. نيفين عبد الحميد البيه ، الأخصائية الاجتماعية .

٨٦ - أ. محمد حسين أبو العلا ، المحرر بمجلة الإذاعة .

٨٧ - حيدر بكر ، الصحفى بجريدة مايو - القسم الديني .

٨٨ - أ.د. جمال الدين عطية ، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمى للفكر الإسلامي .

وقد قدمت للندوة البحوث التالية :

١ - مداخل التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، أ.د. إبراهيم رجب .

٢ - نحو مدرسة إسلامية في الخدمة

الاجتماعية ، أ.د. نبيل محمد صادق .

٣ - المنهج العلمى للبحث من وجهة إسلامية ، أ.د. إبراهيم رجب .

٤ - نحو مكنز للخدمة الاجتماعية الإسلامية ، أ. زينب عطية .

٥ - المنظور الإسلامي لتفسير المشكلات الفردية ، أ. عفاف إبراهيم الدباغ .

٦ - المبادىء الأساسية للخدمة الاجتماعية الإسلامية ، د. محمد سلامة غُبارى .

٧ - الأهداف العامة لمساعدة الأفراد على مواجهة مشكلاتهم النفسية ، د . محمد محروس الشناوى .

٨ - سياسة الرعاية الاجتماعية من منظور إسلامى ، أ.د. فاروق زكى يونس .

٩ - المنظور الإسلامي للطبيعة الإنسانية ، أ. عفاف إبراهيم الدباغ .

١٠ - السياسات الاجتماعية المعاصرة من وجهة نظر إسلامية ، أ.د. عبد العزيز عبد الله مختار .

١١ - الرعاية الاجتماعية في الإسلام والخدمة الاجتماعية ، د. مصطفى أحمد حسان .

١٢ - المدخل الوقائى للخدمة الاجتماعية فى رعاية الطفل إسلامياً ، د. زين العابدين محمد رجب .

١٣ - الخدمة الاجتماعية فى مجال الدعوة الإسلامية ، أ.د. محمد أحمد عبد الهادي .

١٤ - طريقة تنظيم المجتمع مع معتنقى الإسلام حديثاً ، د. رشاد أحمد عبد اللطيف .

١٥ - دور الخدمة الاجتماعية في العمل مع المنحرفين : منظور إسلامى ، د. على حسين زيدان .

١٦ - الإنسان وعلاقته بالبيئة من منظور إسلامي ، د. أحمد يوسف بشير .

١٧ - مدخل جديد فى علم الترويح ، أ. يحيى بسيونى مصطفى .

١٨ - العلاج الإسلامى للحالات الفردية ، د. محمد سلامة غُبارى .

١٩ - دليل الملاحظة : نموذج للتعرف على شخصية الطفل المسلم ، د. زين العابدين محمد رجب .

٢٠ - المعاونة المهنية من الخدمة الاجتماعية لإحدى مؤسسات العمل الإسلامى: دراسة حالة ، د. على حسين زيدان .

وقد نوقشت على مدى خمس جلسات عمل عدا الجلسة الافتتاحية والجلسة الختامية البحوث المقدمة للندوة وأصدر المشاركون فى الندوة البيان الختامى والتوصيات التالية .

أولاً : في مجال جهود التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية :

في ضوء ما قدم إلى الندوة من أوراق علمية ، وما دار حولها من مناقشات فقد تأكدت أهمية بذل كل دعم ممكن لجهود

التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية باعتبار ما لهذه المهنة من دور مؤثر وفعال فى المجتمع بكل قطاعاته ... وعلى ذلك توصى الندوة بما يلي :

١ – تشكيل لجنة مشتركة تضم عدداً من أساتذة الخدمة الاجتماعية وعلماء الشريعة الإسلامية في إطار المعهد العالمى للفكر الإسلامي ، تكون مهمتها :

أ – وضع سياسة واضحة لتوجيه جهود التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية .

ب – بلورة الخطط الملائمة لتنفيذ تلك السياسة بالتعاون مع الجامعات ، والمراكز العلمية المعنية وبالتنسيق فيما بينهما .

جـ – متابعة تنفيذ تلك الخطط وتذليل العقبات التى قد تواجهها .

د – تيسير نشر ما ينتج عن تلك الجهود الخيرة وتعميمها على الباحثين والمهتمين بهذه القضية .

٢ – تكوين فرق عمل لإنجاز الأدوات البحثية التى تلزم الباحثين فى مجال التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية وخصوصاً :

أ – مراجعة كشاف القرآن الكريم للمصطلحات المتصلة بالخدمة الاجتماعية ، والإسراع فى إخراجه .

ب – استكمال تكشيف السنة والسيرة النبوية .

جـ – استكمال تكشيف التراث .

د – عمل قائمة ببليوجرافية كاملة وتحديثها باستمرار .

هـ – تقويم الكتابات المعاصرة للخدمة الاجتماعية الإسلامية .

و – وضع خريطة للبحوث المطلوبة لاستكمال عملية التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، وتشجيع الباحثين على تغطيتها ، وعلى وجه الخصوص البحوث المقترحة في القائمة المرفقة .

٣ – تصميم برنامج لتيسير وتقريب المفاهيم الإسلامية للقائمين على تعليم الخدمة الاجتماعية وغيرهم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية لمعاونتهم على الإسهام الفعال في جهود التأصيل الإسلامي في تلك المجالات .

ثانياً : في مجال تعليم الخدمة الاجتماعية :

لما للدور الأخصائى الاجتماعى من أهميته في المجتمع ، وتأثيره العميق فى الأفراد والجماعات ، وحتى يمكن تأمين تخريج أخصائي اجتماعى مسلح بالقيم الإسلامية . توصى الندوة بما يلي :

١ – إعادة النظر في سياسات القبول لكليات ومعاهد الخدمة الاجتماعية ، بما يضمن قبول الطلاب الذين بلغوا مستوى معقولاً من النضج الاجتماعى والفكرى بما يساعدهم على أن

يكونوا أخصائيين اجتماعيين قادرين على التأثير في المجتمع .

٢ – تطعيم المقررات الحالية في جميع طرق الخدمة الاجتماعية ومجالاتها ، بالمادة التى تثرى ، وتؤكد المنظور الإسلامي كإطار للممارسة المهنية .

٣ – يراعى عند تطوير وتعديل خطط الدراسة بكليات ومعاهد الخدمة الاجتماعية تخصيص مقرر مستقل واحد على الأقل للمنظور الإسلامي للخدمة الاجتماعية لتوضيح وتأكيد أصالة القيم والعمليات التى تتضمنها الممارسة الميدانية من المنظور الإسلامي .

٤ – إعادة النظر في مقرر الشريعة الإسلامية بحيث يتضمن القواعد والمبادىء الشرعية التى تحكم السلوك الفردى والعلاقات الاجتماعية كما قررها الإسلام حتى تسهم فى التكوين الشخصي والعلمي الإسلامي لطالب الخدمة الاجتماعية حتى لو تطلب ذلك زيادة الساعات المخصصة لها فى الخطة الدراسية .

٥ – معاونة الدارسين الجادين الراغبين في تسجيل الرسائل العلمية فى الموضوعات المتصلة بالتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية .

ثالثاً : في مجالات الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية :

توصي الندوة بما يلي :

١ – إعادة النظر في مناهج إعداد العاملين في مجال الدعوة الإسلامية بما يضمن تسليحهم بالمعارف والمهارات التى تعينهم على التعامل الفعال مع المواقف الفردية والمجتمعية بما يحقق أهداف الدعوة إلى الله بفاعلية ، وفي هذا المجال يجب الاهتمام بما يلي :

أ – تدريس مقرر أو أكثر في العلوم السلوكية والاجتماعية وخصوصاً علم الاتصال .

ب – تدريس مقرر في مهارات الخدمة الاجتماعية .

٢ – إعطاء أولوية لمجال تنشئة الطفل المسلم باعتباره الرصيد الاستراتيجي للأمة .

٣ – إنشاء منظمة للطفولة الإسلامية تعمل على مستوى الدولة الإسلامية على غرار المنظمة الدولية القائمة حالياً في مجال الثقافة والعلوم .

٤ – تدعيم جهود مشروعات كفالة اليتيم وتقديم المشوزة الفنية والعلمية اللازمة لذلك .

٥ – الالتزام بالضوابط الإسلامية في مجالات الترويح بجميع أنواعها .

٦ - إصدار تشريعات لحماية البيئة تنطلق من أسس إسلامية صحيحة كما جاء في القرآن والسنة .

٧ - دعم دور الجمعيات الخيرية الإسلامية حتى تستطيع أداء دورها بطريقة رشيدة وفعالة ، مع تعديل القوانين الخاصة بالجمعيات والمؤسسات الخاصة للنص على ألا يكون النشاط الذي تقوم به الجمعيات متعارضاً مع القيم الإسلامية .

٨ - استخدام حصيلة الزكاة في دعم الخدمات التى تقدم على المستوى المحلى .

٩ - تطوير دور الأخصائي الاجتماعى فى مجالات ممارسة الخدمة الاجتماعية وخصوصاً في المجال المدرسي ليكون أكثر إيجابية وأكثر اتساقاً مع القيم الإسلامية .

١٠ - الاهتمام بتدريس مادة التربية الدينية في مدارس التعليم العام مع ربطها بالحياة اليومية للتلاميذ .

١١ - مناشدة السلطات المختصة حصر نشاط المدارس والمستشفيات التى تدار بواسطة الراهبات فى أبناء ديانتهم درءاً للفتنة الناتجة عن تنفيذ هذه المؤسسات لمخططات تبشيرية .

هذا .. وتوصي الندوة في الختام بترتيب عقد ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية دورياً كل عامين لمتابعة الجديد في هذه الجهود الخيرة وتبادل الرأى والمشورة فيما بين المعنيين بها .

والله الموفق والمستعان .

ملحق بحوث مقترح القيام بها

١ - تأصيل « المنهج العلمي » من القرآن الكريم والسنة .

٢ - نحو نظرية إسلامية « للحاجات الإنسانية » .

٣ - قاموس إسلامي للخدمة الاجتماعية مع مقابلة مصطلحاته بالترجمة الإنجليزية لها .

٤ - مدخل إسلامي للخدمة الاجتماعية .

٥ - بحوث في كل مجال من مجالات الرعاية الاجتماعية .

٦ - دراسات تطبيقية في المجتمعات الإسلامية ومشكلاتها مع تقديم الحلول برؤية إسلامية .



نحو مكنز إسلامي للخدمة الاجتماعية

أ. زينب عطية محمد

مقدمة

يُطلق على العصر الحالى عصر المعلومات ، وحتى نساير لغة العصر علينا الاستعانة بنظم المعلومات ، وتُعد المكانز إحدى أدوات هذه النظم ؛ ويُقصد بها اكتناز رؤوس موضوعات العلم ومصطلحاته في إطار واحد مرتبة ترتيباً هرمياً منطقياً على عدة مستويات تتدرج من الكليات إلى الجزئيات إلى تفريعات العلم الدقيقة .

من هذا المنطلق بدت الحاجة إلى إعداد مكنز إسلامي للخدمات الاجتماعية فبدأت بعون الله في إعداده منذ سنة ١٩٨٤م .. وحتى يجمع بين الأصالة الإسلامية والمعاصرة العلمية المتطورة .. فكان ولابد من الاطلاع على بعض المكانز العالمية كمكنز الأمم المتحدة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية ومكنز الجمعية الأمريكية لعلم النفس وأحدث تقسيمات العلم بالمجلة الأمريكية لبحوث الخدمة الاجتماعية ومكانز لهيئات أخرى متخصصة .. هذا بالإضافة إلى أحدث ما نُشير عن إعداد المكانز .. ومن بين ما صدر في هذا الصدد دليل تكشيف القرآن الكريم وعمل مكانز لأغراض التكشيف والذي أصدره المعهد العالى للفكر الإسلامي سنة ١٩٨٩ بناء على توصيات ندوة التكشيف -- والذي كان لي شرف المساهمة في إعداده .

هذا من ناحية شكل المكنز ، أما من ناحية المضمون ولتأصيل الخدمة الاجتماعية إسلامياً ، فقد عكفت على دراسة القرآن



الكريم على مدى سبع سنوات والاطلاع على ما يزيد على خمسة عشر تفسيراً من تفاسيره المعتمدة والتي تمثل الاتجاهات والمذاهب الإسلامية المختلفة ، هذا إلى جانب دراسة السيرة العطرة والأحاديث النبوية الشريفة والعديد من كتب الفقه وأصول الفقه .. وذلك لاستنباط المصطلحات الإسلامية ذات الدلالة الاجتماعية ووضعها فى موضعها المناسب من المكنز مع مراعاة الترتيب المنطقى لكليات العلم وجزئياته .

هذا ويقدم المكنز خدمة مكتبية متخصصة للباحثين والمكشفين ، وضمن سلسلة هذه الخدمات المكتبية فقد انتهيت بفضل الله وتوفيقه من إعداد كشاف قرآني للخدمة الاجتماعية تم الانتهاء منه بحمد الله متزامناً مع الانتهاء من إعداد المكنز حيث يكمل كل منهما الآخر .

ويقع الكشاف القرآني في ٢٠٠٠ بطاقة تكشيف تقريباً تشير كل بطاقة إلى مصطلح اجتماعي تدلل عليه بآية كريمة ويوضحه بيان مختصر من التفاسير القرآنية المعتمدة .

وحتى تكتمل سلسلة الخدمات المكتبية المتخصصة فمازلنا في حاجة إلى إعداد كشاف للحديث النبوي الشريف وآخر للسيرة وثالث للتراث الإسلامي ومعجم للمصطلحات الإسلامية ذات الدلالة الاجتماعية لتتكامل هذه الأدوات مع نظم المعلومات مكونة في مجموعها نواة لموسوعة إسلامية للخدمات الاجتماعية .

وهذا الجهد المتكامل لا يمكن بطبيعة الحال أن يقوم به فرد أو عدة أفراد ولكن يحتاج إلى مجموعات عمل من المتخصصين ليس فقط في فروع الخدمات الاجتماعية المختلفة وإنما في العلوم الإسلامية وعلوم نظم المعلومات .

نحو مكنز إسلامي للخدمات الاجتماعية

المستوى الأول

أولا : النظرية .
ثانياً : المنهج .
ثالثاً : التطبيق .

المستوى الثاني

أولاً : النظرية :
أ – سنن الله في النفس والمجتمع .
ب – الضوابط الشرعية .
جـ – مقاصد الخدمة الاجتماعية .
د – موضوعات الخدمة الاجتماعية .

ثانياً : المنهج :
أ – مبادىء الخدمة الاجتماعية .
ب – طرق وأساليب الخدمة الاجتماعية .

جـ - أدوات الخدمة الاجتماعية .

ثالثاً : التطبيق :

أ - الخدمة الاجتماعية كمهنة .

ب - مجالات الرعاية الاجتماعية .

المستوى الثالث

أولاً : النظرية :

أ - سنن الله في الأنفس والمجتمع .

١ - سنن فطرية .

٢ - سنن ذات علاقة سببية .

ب - الضوابط الشرعية :

١ - عقيدة .

٢ - قيم أخلاقية .

٣ - أحكام تكليفية .

جـ - مقاصد الخدمة الاجتماعية :

١ - جانب وقائي :

● سد خلة المجتمع (التكافل الاجتماعى) .

● سد ذرائع الفساد (الرعاية الاجتماعية) .

٢ - جانب علاجي :

● الإصلاح الاجتماعى (علاج المشكلات الاجتماعية).

● تفريج الكرب (علاج المشكلات الفردية) .

● إغاثة الملهوفين (نجدة ضحايا الكوارث) .

٣ - جانب إنمائي :

● عمارة الوقت .

— تزكية النفس (الارتقاء الأخلاقي) .

— تهيئة الحياة الطيبة (الارتقاء الاجتماعى) .

د - موضوعات الخدمات الاجتماعية .

١ - الرعاية الاجتماعية .

٢ - التنمية الاجتماعية .

٣ - المشكلات الفردية .

٤ - الإصلاح الاجتماعى .

ثانياً : المنهج :

أ - مبادىء الخدمة الاجتماعية .

١ - الرفق في المعاملة .

٢ - التدرج في تعديل السلوك .

٣ - مراعاة اختلاف البشر (الفروق الفردية) .

٤ - الستر والسرية .

٥ - المحاسبة والمراقبة (التقويم الذاتي) .

٦ - المجاهدة واستفراغ الوسع (المساعدة الذاتية) .

٧ - التعاون والمشاركة الإيجابية .

٨ - لا ضرر ولا ضرار (المصلحة الشخصية في إطار المصلحة العامة) .

ب - طرق وأساليب الخدمة الاجتماعية :

١ - العمل مع الأفراد .

٢ - العمل مع الجماعات .

٣ – تنمية المجتمع المحلي .
٤ – التخطيط والسياسة الاجتماعية .
٥ – الإدارة في الخدمة الاجتماعية.
٦ – البحوث في الخدمة الاجتماعية.

جـ – أدوات الخدمة الاجتماعية :
١ – المقابلة الفردية .
٢ – الزيارة المنزلية .
٣ – المقابلة الجماعية .
٤ – اجتماعات الجماعة .
٥ – تصميم البرامج .
٦ – التسجيل .

ثانياً : التطبيق :

أ – الخدمة الاجتماعية كمهنة :
١ – سمات شخصية (الأخصائي الاجتماعي).
٢ – الإعداد العلمي .
٣ – التدريب الميداني .
٤ – التنظيم المهني .

ب – مجالات الرعاية الاجتماعية :
١ – المساعدات العامة .
٢ – رعاية الأسرة .
٣ – رعاية الطفولة .
٤ – رعاية الشباب .
٥ – رعاية المسنين .
٦ – رعاية المعوقين .
٧ – رعاية الأحداث .
٨ – رعاية المسجونين .
٩ – الرعاية الصحية الاجتماعية .
١٠ – الرعاية النفسية الاجتماعية الطبية .
١١ – الرعاية الطبية الاجتماعية.
١٢ – مجال مكافحة المخدرات وعلاج الإدمان .
١٣ – مجال التربية والتعليم .
١٤ – الرعاية العمالية .
١٥ – الرعاية الاجتماعية في مجال القوات المسلحة .
١٦ – المجال الأمني والشرطة .
١٧ – الكوارث والإغاثة والتهجير .
١٨ – الإسكان والمواصلات .
١٩ – تنمية المجتمعات الريفية والصحراوية والحضرية .
٢٠ – التعاون الدولي والإقليمي.
٢١ – مجال الدعوة إلى الله .
٢٢ – رعاية معتنقي الإسلام حديثاً .

المستوى الرابع

أمثلة من النظرية :

أ – سنن الله في النفس والمجتمع .
ب – سنن فطرية : أمثلة منها :
– العبودية لله وحده .

ــ الاستخلاف في الأرض .
ــ الهداية العامة (هداية النجدين).
ــ أمانة الفطرة (الاختيار ــ الإرادة).
ــ وَحدة الإنسان (جسد ــ روح ــ وجدان ــ عقل) .
ــ الإنسان عرضة للأغيار (التغيير النفسي والبدني) .
ــ حب الشهوات (النفس ــ الحس ــ الإنجاب ــ المال ــ الجاه) .
ــ الاختلاف بين البشر (الخَلق ــ الخُلق ــ الأرزاق ــ الآجال) .
ــ القابلية لتعديل السلوك (الاستعداد الفطري) .
ــ التعارف والتكامل والتعاون (الإنسان كائن اجتماعى) .
ــ الإنسان عرضة للفناء (إخفاء مكان وزمان وكيفية الموت) .
ــ القضاء والقدر (الابتلاءات) .
ــ مداولة الأيام بين الناس (التغير الاجتماعى) .
ــ الرزق (ضمانه ــ تقديره ــ إخفاؤه ــ التفاوت فيه) .

٢ – سنن ذات علاقة سببية :
ــ السلوك الإنساني والأحداث الكونية .
ــ التغير النفسي والتغير الاجتماعي .

ب – الضوابط الشرعية :

١ – العقيدة .
ــ التوحيد .
ــ الإيمان بالله تعالى .
ــ الإيمان بالملائكة .
ــ الإيمان بالكتب المنزلة.
ــ الإيمان بالرسل .
ــ الإيمان باليوم الآخر .
ــ الإيمان بالقدر خيره وشره .
ــ الأسوة الحسنة برسول الله صلى الله عليه وسلم .

٢ – القيم الأخلاقية :
ــ بر الوالدين .
ــ صلة الرحم .
ــ التعاون على البر والتقوى.
ــ الإحسان .
ــ الخير والبر .
ــ المعروف .
ــ الإيثار والعطاء .
ــ نصرة المظلومين .
ــ إغاثة الملهوفين .
ــ تفريج الكرب .
ــ الستر للمسلم ورعاية الحرمات الخاصة .
ــ إصلاح ذات البين والإصلاح بين الأخوة .
ــ الإصلاح بين الناس .
ــ النصيحة .

ـــ التنافس المحمود والمسارعة في الخيرات .
ـــ التواصي بالحق والصبر والرحمة .
ـــ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .
ـــ كف الأذى عن الناس .
ـــ الأمانة في المعاملات .
ـــ الصدق والإخلاص .
ـــ الوفاء بالوعد .
ـــ التسامح والعفو والحلم وكظم الغيظ .
ـــ التواضع .
ـــ العدل الاجتماعي والمساواة .
ـــ الرضا بقضاء الله وقدره.
ـــ المسئولية الفردية والاجتماعية .
ـــ الشورى .
ـــ تأكيد قيمة العمل .
ـــ تأكيد قيمة الوقت .

٣ - أحكام تكليفية لها علاقة بالخدمة الاجتماعية :

أ - فيما يتعلق بالسنن الفطرية:
ـــ الميثاق الفطري .
ـــ عمارة الأرض والإصلاح.
ـــ تجنب الإفساد في الأرض.
ـــ التكليف والمسئولية والجزاء (التكليف الواسع - رفع الحرج) .
ـــ التوازن في إشباع الملكات.
ـــ التحكم في الانفعالات.
ـــ الفلاح لمن زكى نفسه .
ـــ الخيبة لمن دس نفسه .
ـــ مشروعية التوبة (المحاسبة ـــ المراقبة ـــ المجاهدة) .
ـــ عقد الزواج بشروطه ـــ الإتيان المشروع للزوجة .
ـــ الإنجاب المشروع ـــ تجنب أبناء السفاح .
ـــ حفظ العائلة ـــ القيام بمسئوليتها .
ـــ حفظ النفس (من المكروه والانتحار والإدمان والضياع) .
ـــ حفظ المال (الكسب الحلال الإنفاق في الحلال ، الاعتدال في الإنفاق ، مراعاة مصالح الآخرين ، أداء حق الآخرين في المال ، الشكر لله) .
ـــ تسخير الكون للإنسان لعمارته .
ـــ تسخير البشر بعضهم لبعض للتكامل والتعاون بينهم .
ـــ تقسيم المعيشة بين الناس للابتلاء والرضا بالمقسوم .
ـــ تداول الأيام بين الناس للابتلاء .

ــ تفاوت الدرجات بتفاوت المساعي .
ــ الرزق على قدر الهمة .
ــ الأخذ بالأسباب وربط الأسباب بالمسببات .
ــ التوكل على الله والتسليم له وتفويض الأمر لله .
ــ فتنة الناس بعضهم لبعض للابتلاء .
ــ ابتلاء الشهوات (السراء والضراء ــ الرخاء والشدة).
ــ ابتلاء الشبهات (الشك، الكفر ، النفاق) .

ب ــ فيما يتعلق بالسنن ذات العلاقة السببية :

١ ــ السلوك الإنساني والأحداث الكونية ــ المعاصي والكوارث
ــ الأحكام التكليفية : تقوى الله انتشار الفساد والإهلاك بالذنوب .

٢ ــ التغير النفسي والتغير الاجتماعي
ــ الاستغناء والطغيان .
ــ البسط والبغي في الأرض .
ــ الترف والظلم .
ــ الإنعام والإعراض .
الأحكام التكليفية :
ــ السراء والبطر .
ــ الضراء والقنوط .
ــ التمتع والعتو ونسيان الذكر .
ــ الإعطاء والإكداء .
الأحكام التكليفية :
ــ الشكر في السراء .
ــ الصبر في الضراء .
ــ أداء حق الله في المال .

جـ ــ أحكام لها علاقة بموضوعات الخدمة الاجتماعية .

١ ــ الرعاية الاجتماعية :

فيما يتعلق برعاية الحقوق الاجتماعية :

ــ حقوق الوالدين :

البر والإحسان بهما ــ الطاعة ــ النفقة ــ الإرث من الأبناء .

ــ حقوق الزوج :

القوامة ــ الطاعة ــ إحسان العشرة ــ الاستمتاع ــ قرار الزوجة في البيت ــ السكن والمودة والرحمة ــ العدة والإحداد عند الوفاة ــ الإرث في حالة وفاة الزوجة .

ــ حقوق الزوجة :

الصداق ــ النفقة ــ الاستمتاع ــ عدم العزل ــ إحسان العشرة ــ المودة والرحمة ــ العدل بين الزوجات ــ الإرث في حالة وفاة الزوج .

ــ حقوق المطلق :

العدة ــ الإمساك ــ عدم كتمان ما في الأرحام .

ــ حقوق المطلقة :

نفقة العدة ــ المتعة ــ التسريح بإحسان ــ عدم الإضرار بها أو العضل ــ الخلع ــ الافتداء .

ــ حقوق الحوامل والمرضعات :

الإنفاق عليهن ــ مشروعية أخذ أجر على الإرضاع ــ السكنى المناسبة ــ استئجار مرضع .

ــ حق الجنين :

الحياة وتحريم الإجهاض .

ــ حق الأيامى (العوانس والمطلقات والأرامل) :

التزويج للعفة والإحصان والستر .

ــ حق الطفل :

الحياة ــ الإنبات الحسن ــ صلاح الأم ــ العدل بين الأبناء ــ الإنفاق عليهم ــ الولاية والرعاية ــ الإرث من الوالدين .

ــ حق ذوى القربى :

صلة الرحم ــ الإنفاق الواجب ــ الستر والمواساة .

ــ حق اليتامى :

الولاية والكفالة .

الرفق والرحمة بهم .

ــ حق المساكين والفقراء :

سد الخلة .

ــ حق السائل والمحروم :

العدل الاجتماعى .

ــ حق القانع والمعتر :

توفير حد الكفاية .

ــ حق الجار :

الإحسان إليه .

أمن البوائق .

ــ حق أبناء السبيل :

الإعانة والإيواء .

ــ حق الضيف :

القرى والضيافة والإكرام .

ــ حق الغارمين :

سداد ديونهم .

ــ حق المشردين :

الإيواء ــ إكرام المثوى .

ــ حق المسنين :

الإكرام والرعاية .

ــ حق المرضى :

العلاج ــ العيادة .

ــ حق المنبوذ :

الالتقاط ــ الكفالة والولاية .

ــ حق الملهوفين :

الإغاثة .

ــ حق المظلومين :

النصرة .

ــ حق المستضعفين :

الرعاية والولاية .

ــ حق الخدم :

الإحسان ــ الرفق ــ الإعانة على ما

غلبهم .

ـ حق ضحايا الحروب والكوارث :
النجدة ـ الإيواء ـ العلاج ـ التأهيل ـ التهجير والتوطين والتعمير .

ـ حق العامل :
الأجر العادل الفورى ـ الراحة ـ عدم السخرة .

ـ حق العمل :
الإتقان ـ الإخلاص .

ـ حق الصحبة :
النصيحة ـ الإعانة ـ الإخوة .

ـ حق المواطن :
القرار فى وطنه .

ـ حق أهل الذمة :
التسامح ـ الحماية نظير الجزية .

ـ حق الناس :
الإصلاح بينهم ـ كف الأذى عنهم .

ـ حق الطريق :
غض البصر ـ كف الأذى ـ إماطة الأذى عن الطريق ـ هداية الأعمى ـ إغاثة المظلوم ـ إرشاد السبيل ـ الإعانة على حمولة ـ حسن الكلام ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ـ حق الموتى :
الغُسل ـ التكفين ـ الصلاة عليه إكرامه بالدفن ـ مواراته التراب ـ سداد ديونه ـ إنفاذ وصيته .

ـ حق الحيوان :
الرفق به .

٢ - التنمية الاجتماعية :
أحكام تكليفية لها علاقة بالتنمية الاجتماعية .
ـ استباق الخيرات (المبادرة والتنافس المحمود) .
ـ تسخير الناس بعضهم لبعض (تحقيق التكافل الاجتماعى) .
ـ تكريم الإنسان (توفير حد الكفاية للفرد) .
ـ التعاون على البر والتقوى (المشاركة الإيجابية) .
ـ الإيثار رغم الخصاصة (التطوعية والغيرية) .
ـ الأخذ بالأسباب ثم التوكل على الله .
ـ لا ضرر ولا ضرار (مراعاة مصالح الآخرين) .
ـ استفراغ الوسع (استثارة الطاقات المعطلة والموارد الكامنة) .
ـ نبذ الإسراف والتقتير ـ الاعتدال والقوام .
ـ نبذ التواكل والبطالة والكسل والعجز .
ـ الكدح والكد (تأكيد قيمة العمل وإتقانه والمثابرة عليه) .

ـــ استثمار وعمارة الوقت (تأكيد قيمة الزمن تربوياً واجتماعياً) .

ـــ الأمر بالعُرف ـــ العادة محكمة (العادات والتقاليد والأعراف ـــ الدراسة ـــ الترشيد ـــ التحكيم) .

٣ - المشكلات الفردية والاجتماعية :

أحكام تكليفية لها علاقة بالمشكلات .

ـــ النهى عن الإضرار بالذات (الانتحار ـــ الإدمان ـــ الضياع) .

ـــ النهى عن الإضرار بالغير (القتل ـــ الإيذاء ـــ المكر السيىء) .

ـــ النهى عن التقصير فى حقوق ذوى القربى (قطيعة الرحم) .

ـــ النهى عن عقوق الوالدين .

ـــ النهى عن أكل الأموال بالباطل (الميسر ـــ الربا ـــ السرقة ـــ السحت ـــ النصب والاحتيال) .

ـــ النهى عن استغلال أموال اليتامى إلا بالتي هى أحسن ـــ النهى عن دع اليتيم .

ـــ النهى عن انتهاك حرمة الأعراض (الزنا ـــ النظر للمحرمات ـــ هتك الأعراض ـــ قذف المحصنات ـــ الجنسية المثلية) .

ـــ النهي عن انتهاك حقوق الغير (الغيبة والنميمة ـــ الاحتيال والطمع والجشع ـــ السخرية ـــ التجسس ـــ الحقد والحسد) .

ـــ النهى عن انتهاك حقوق المجتمع (الرشوة ـــ الوساطة والشفاعة السيئة ـــ استغلال النفوذ) .

ـــ النهى عن الإفساد في الأرض (الحرابة ـــ شهادة الزور ـــ تهريب وتجارة المخدرات) .

٤ - الإصلاح الاجتماعى :

أحكام تكليفية لها علاقة بالإصلاح الاجتماعى .

ـــ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ـــ التعزير (الدفاع الاجتماعى) .

ـــ الحدود .

ـــ التحكيم (في الخلافات الزوجية).

ـــ الإصلاح بين الناس (الإصلاح بين الأخوة ـــ إصلاح ذات البين) .

ـــ الكفارات (جزاءات مادية وعينية).

ـــ أساليب العلاج الفردى : مشروعية التوبة ـــ التطهير النفسى ـــ تزكية النفس ـــ الصدقة تطهير وتزكية ـــ الترغيب والترهيب ـــ تقوية الإرادة بالمجاهدة بالصوم والصبر ـــ ذكر الله (الصلاة وقراءة القرآن ـــ الدعاء ـــ التسبيح والتحميد والاستغفار) .

د ـ أحكام تكليفية لها علاقة بمقاصد الخدمة الاجتماعية :

ـــ سد ذرائع الحاجة :

التكافل الاجتماعى .

ـــ المال مال الله والإنسان مستخلف فيه .

ــ إدالة الثروة .
ــ الزكاة فريضة اجتماعية .
ــ نوافل الصدقات .
ــ الإنفاق الواجب .
ــ الإنفاق في سبيل الله .
ــ إنفاق العفو .
ــ القرض الحسن .
ــ الحض على طعام المسكين .
ــ سد ذرائع الفساد : درء المفاسد .
ــ حماية الأعراض (تحريم الزنا ــ غض البصر ــ حفظ الفرج ــ الحجاب ــ تضييق دائرة الاختلاط) .
ــ حماية الأنساب (حفظ العائلة ــ تشجيع الزواج) .
ــ حماية النفس .
ــ حماية العقل .
ــ حماية الدين .

هـ ــ أحكام تكليفية لها علاقة بمنهج الخدمة الاجتماعية :

١ ــ المبادىء :

ــ الرفق والتيسير ورفع الحرج ــ المشقة تجلب التيسير (التقبل) .
ــ التدرج في تعديل السلوك (آيات تحريم الخمر على مراحل تدريجية) .
ــ اختلاف البشر ــ كل ميسر لما خلق له ــ كل يعمل على شاكلته (الفروق الفردية) .
ــ المحاسبة والمراقبة الذاتية (التقويم الذاتى) .
ــ المجاهدة واستفراغ الوسع (بذل الجهد والمساعدة الذاتية) .
ــ الستر ورعاية الحرمات الخاصة (السرية) .
ــ لا ضرر ولا ضرار (المصلحة الشخصية في إطار المصلحة العامة) .
ــ التعاون والتنافس واستباق الخيرات (المشاركة الإيجابية) .

٢ ــ الطرق والأساليب :

ــ العمل مع الأفراد : الدين النصيحة (الإرشاد والتوجيه الاجتماعى) .
ــ العمل مع الجماعات : التواصى والتناهى والأخوة الإسلامية (التفاعل الجماعي الموجه) .
ــ تنمية المجتمع : الدعوة إلى الخير، التعاون على البر .
ــ إدارة المؤسسات الاجتماعية : الولاية على النفس (الناقص الأهلية) .
ــ تخطيط وسياسة اجتماعية : درء المفاسد مقدم على جلب المنافع .
ــ بحوث اجتماعية : حصر مصارف الزكاة في ثمانية يقتضي البحث الاجتماعى ﴿ إنما الصدقات .... ﴾ إنما تفيد الحصر .

٣ ــ الأدوات :

ــ المقابلة الشخصية : الستر ورفع الحرج .

ـ الزيارة المنزلية : عيادة المريض ـ المواساة ـ تفقد الأحوال .

ـ المقابلة الجماعية : التواصي والتناهي .

ـ الاجتماعات : الشورى ـ الجدال بالتي هي أحسن .

ـ تصميم البرامج : التعاون ـ استثمار الوقت ـ السير والنظر والاعتبار .

ـ التسجيل : تأكيده « كتابة الدّين » .

و ـ أحكام تكليفية لها علاقة بالتطبيق :

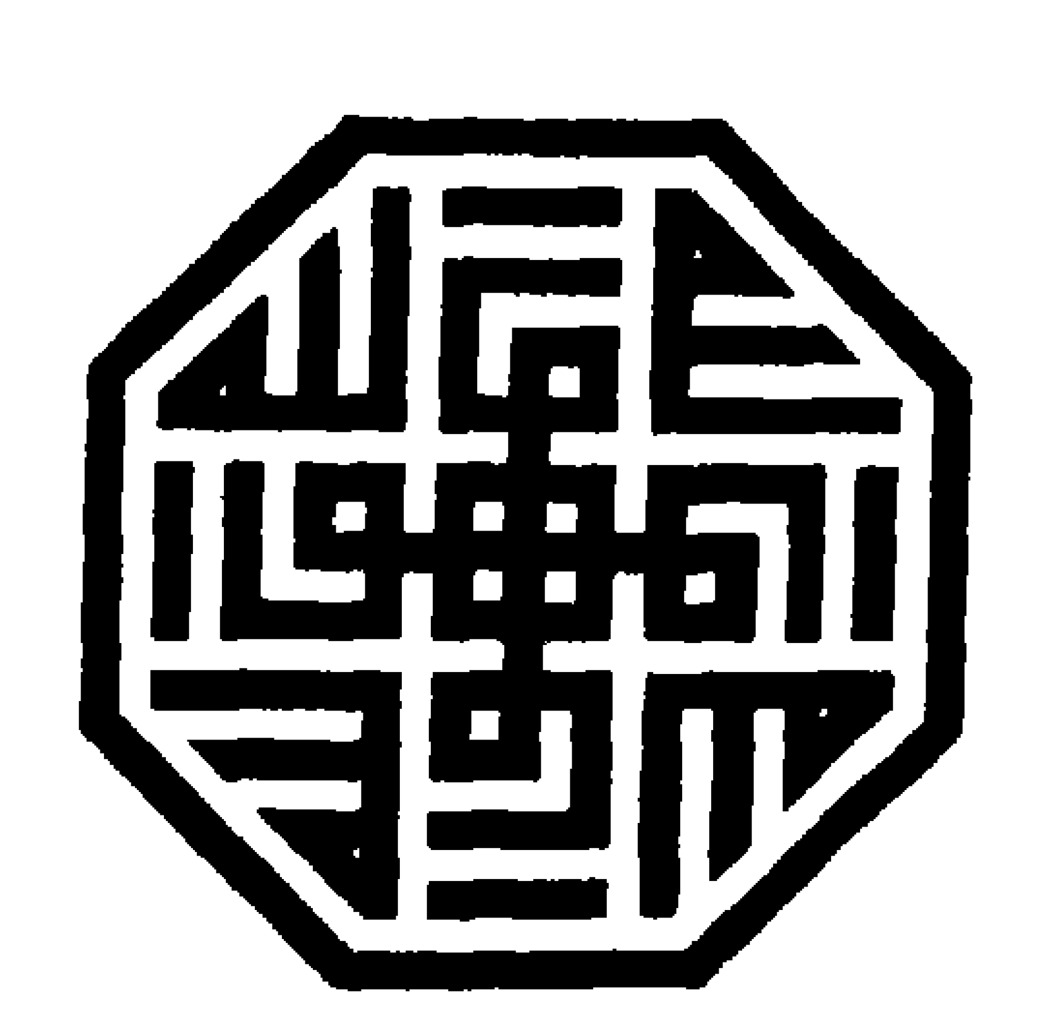
ـ المهنيون :

أحكام تكليفية خاصة بهم .

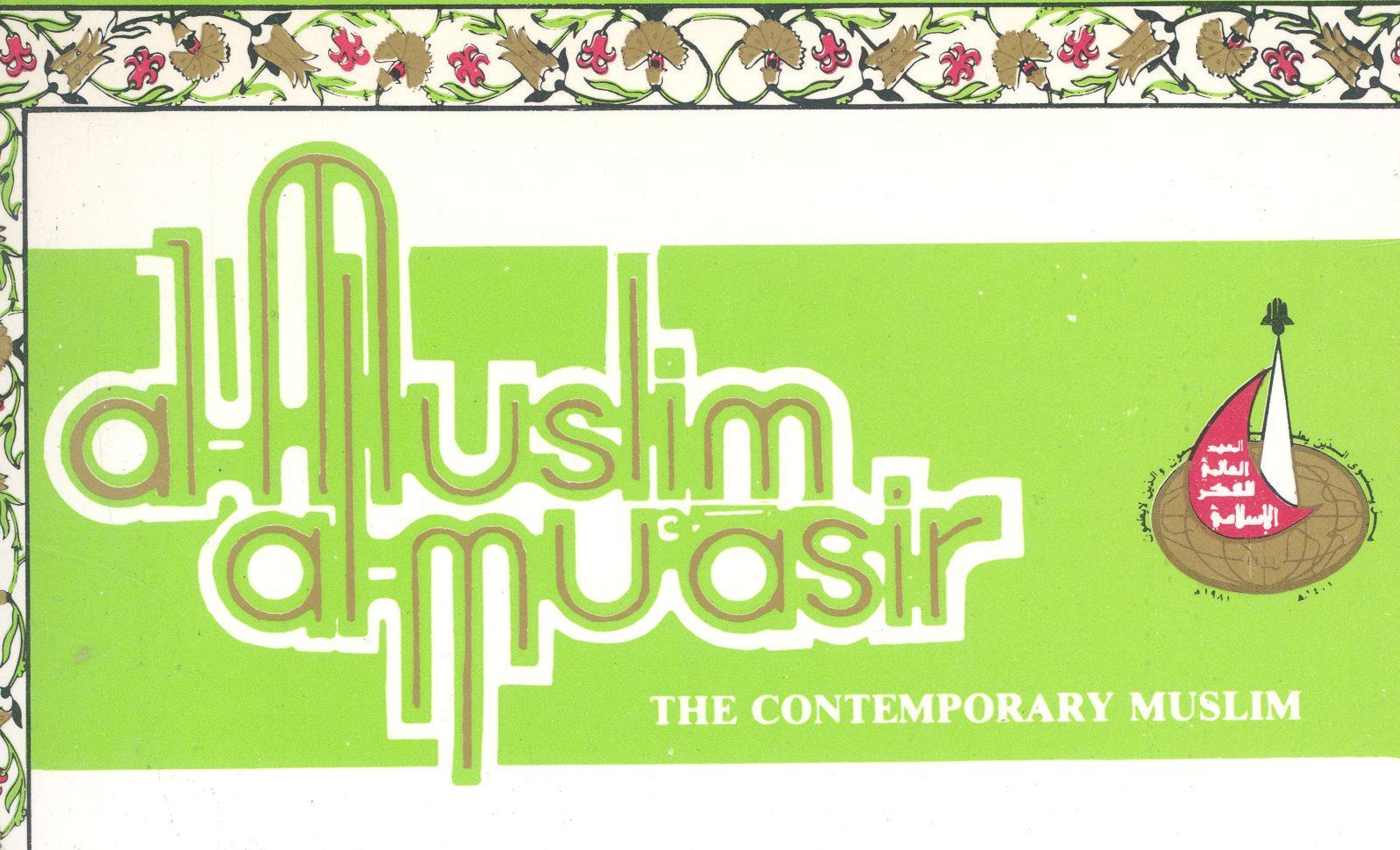
ـ مشروعية أخذ الأجر على الخدمة الاجتماعية بتخصيص مصرف للعاملين عليها ﴿إنما الصدقات ... والعاملين عليه .... ﴾ .

ـ التصدى لتحمل المسئولية ﴿ اجعلني على خزائن الأرض ... ﴾ .

ـ المبادرة والنجدة ﴿ فاستبقوا الخيرات ... ﴾ .




الكشاف الاسلامي



VOI . 16 NO . 62

Rabi' II, Jumàdà I, Jumàdà II 1412 November, December 1991, January 1992

In this Issue